EL BAUTISMO DEL ESPIRITU SANTO

JAMES G. DUNN





Editorial LA AURORA • Buenos Aires

Este libro es ante todo una profundización erudita en el contenido de la doctrina del Nuevo Testamento sobre "el bautismo del Espíritu Santo". En este sentido, el biblista recorre, en orden, las instancias críticas en los escritos fundacionales del cristianismo: Juan el Bautista, el bautismo de Jesús, Pentecostés, los Hechos de los Apóstoles, Pablo, Juan, Hebreos, Pedro. Y en cada caso encontraremos un análisis exhaustivo de los textos y elementos acumulados en el curso de la investigación, para componer la descripción del concepto bíblico según los diferentes autores. Un trabajo cuidadoso, metodológicamente impecable, iluminador, riguroso.

James G. Dunn se propone con este estudio un doble objetivo. Por un lado, extraer del texto bíblico los criterios para una crítica evangélica de la doctrina y la práctica que del bautismo del Espíritu Santo hacen las iglesias pentecostales. Por otro, recuperar para todo el cristianismo el énfasis pentecostal del cual estas iglesias dan testimonio y ejemplo, para la revitalización de su vida y misión.

Así, como puente por donde transitar hacia el encuentro y el diálogo, esta obra constituye un aporte muy valioso que ningún cristiano que piensa —pentecostal o no— puede ignorar, so pena de persistir en una creencia y práctica que se aleja, por exceso u omisión, del testimonio bíblico.

El autor es profesor en la Universidad de Nottingham, Inglaterra, donde ocupa la cátedra de Nuevo Testamento, una especialidad en la que ya ha adquirido renombre por sus aportes a través de publicaciones y conferencias.

Portada: Panel de las puertas de bronce de la Catedral de Pisa, por Bonanno de Pisa (siglo XII)

EL BAUTISMO DEL ESPIRITU SANTO



EDITORIAL LA AURORA • BUENOS AIRES

EL BAUTISMO DEL ESPIRITU SANTO

por JAMES G. DUNN

Profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Nottingham, Inglaterra.

Este libro es una traducción de
Baptism in the Holy Spirit,

Tradujo al castellano: Alicia Ph. de Lurá
Diseñó la tapa: Roberto Claverie

Doblas 1753 - 1424 Buenos Aires (Argentina)
Queda hecho el depósito que previene la ley.
IMPRESO EN ARGENTINA

Se terminó de imprimir en
METHOPRESS,
Doblas 1753 - 1424 Buenos Aires,
en setiembre de 1977.
Es una primera tirada de 1.500 ejemplares.

PREFACIO

Esta monografía es en primer lugar un estudio del Nuevo Testamento. Pero la motiva el creciente interés en el pentecostalismo y su influencia durante los últimos diez años. Tiene por lo tanto varios propósitos secundarios. Espero que estos capítulos ayuden a presentar a los eruditos, a los estudiantes y a los ministros, el aspecto más característico de la teología pentecostal: el bautismo del Espíritu Santo. Pondremos de manifiesto que esta doctrina no puede eludir un juicio crítico riguroso desde el punto de vista del Nuevo Testamento, pero tengo también la esperanza de que no se perderá de vista ni se pasará por alto la importancia y el valor del énfasis pentecostal. En particular, el aporte pentecostal debería hacer que los cristianos de las denominaciones "principales" examinaran de nuevo con ojos críticos el lugar que otorgan al Espíritu Santo en la doctrina y la experiencia, y en sus distintas teologías de conversión, iniciación y bautismo. Y debe recibirse con agrado cualquier opinión que nos incite a cotejar las tradiciones familiares con el criterio del Nuevo Testamento.

Quiero aprovechar esta oportunidad para expresar mi agradecimiento al Rev. Michael Harper por su interés, su información y su compañerismo en diferentes etapas de mi investigación; al Dr. G. R. Beazley-Murray y al Rev. J. P. M. Sweet por sus comentarios sobre un esquema primitivo (mi tesis) ; y al Rev. John Bowden y a la señorita Jean Cunningham de SCM Press por sus consejos y por la pericia con que prepararon el manuscrito para su publicación. No puedo expresar con suficiente elocuencia mi gratitud al Profesor C. F. D. Moule, afabilísimo caballero y erudito cristiano, cuya crítica aguda y constructiva durante mi investigación fue invalorable en todo momento. Pienso sobre todo en lo que debo a mi madre, cuyos años de sacrificio en favor de su familia espero se vean recompensados en alguna pequeña medida con este volumen, y en Meta, mi esposa y "verdadera compañera de fatigas", cuyo amor y paciencia fueron una inspiración y un sostén constante en todas las horas dedicadas a este libro.

Edimburgo, marzo de 1970

JAMES G. DUNN

CAPITULO 1

INTRODUCCION

Dentro del protestantismo más extremo y devoto se ha desarrollado una tradición que sostiene que la salvación, hasta donde puede conocérsela en esta vida, se experimenta en dos etapas: primero, la experiencia de convertirse en cristiano; luego, como resultado evidente, una segunda experiencia del Espíritu Santo. Para muchos puritanos la segunda experiencia era la de la seguridad (de la salvación).[1] Para Wesley, la primera etapa era la de justificación y santificación parcial; la segunda, el don divino de la santificación completa o perfección cristiana.[2]

Puede trazarse una línea directa desde la enseñanza puritana acerca del Espíritu, pasando por el metodismo primitivo, hasta llegar al movimiento de santidad del siglo XIX con su mensaje de "Vida Superior". En éste, la justificación por la fe (liberación de la pena del pecado) se distinguía de la segunda obra divina de santificación, recibida también por fe (liberación del poder del pecado). Una de las ramificaciones más vigorosas del movimiento de santidad, la Convención de Keswick, era notable por su enseñanza de la "segunda bendición".[3] Ciertas metáforas como la que describe a algunos cristianos como si vivieran entre el calvario y el pentecostés, son todavía de uso corriente en la Convención.

Dentro de toda esta tradición, la idea del bautismo del Espíritu se ha asociado a menudo con la segunda etapa. Thomas Goodwin comparaba la experiencia de la seguridad con el "sello del Espíritu" que se menciona en Efesios 1:13 y sig. y con el bautismo del Espíritu Santo. Lo llamaba también "nueva conversión".[4] John Fletcher, el

venerable metodista, utilizaba muy a menudo la frase "bautismo del Espíritu" y entendía como tal la percepción repentina de la santificación total. [5] Y los maestros primitivos de la "vida superior" llamaban comúnmente "bautismo del Espíritu Santo" a la segunda experiencia de santificación.

Sin embargo, hacia fines del siglo diecinueve, sobre todo en América, el énfasis en el uso de la frase se fue desviando gradualmente de la idea de santificación y santidad (un bautismo de fuego purificador que nos limpia de pecado) hacia la idea de potencia para servir (en especial sobre la base de Lucas 24:49 y Hechos 1:5, 8). Al mismo tiempo, se despertó en los Estados Unidos un interés creciente por los dones espirituales, y varios líderes prominentes del movimiento de santidad enseñaron que tales dones podían y debían seguir actuando dentro de la Iglesia.

Fue precisamente de este contexto que surgió el pentecostalismo, la más reciente y más floreciente de las ramas del cristianismo. Como movimiento en gran escala data de la notable serie de reuniones efectuadas en la calle Azuza, de Los Angeles, a partir de 1906. Pero sus comienzos pueden remontarse hasta el Topeka Bible College donde, a fines de 1900, se formuló con precisión por primera vez lo que llegaría a ser la fe distintiva de los pentecostales: es decir, "que en los tiempos apostólicos, se consideraba que el hablar en lenguas era la primera evidencia física de que una persona había recibido el bautismo del Espíritu Santo". Según J. R. Flower, una personalidad sobresaliente de las Asambleas de Dios norteamericanas de 1914 a 1959, "fue esta definición la que creó el movimiento pentecostal del siglo veinte". [6]

Como resultado de su propia experiencia, los iniciadores de este movimiento llegaron a creer que el bautismo del Espíritu Santo es una segunda experiencia (pentecostal) distinta de la conversión y posterior a ella, que nos da poder para testimoniar (Hechos 1:8). Que el hablar en lenguas, como en Hechos 2:4, es la manifestación necesaria e inevitable del "bautismo", y que los dones espirituales enumerados en I Corintios 12:8-10 pueden y deben manifestarse cuando los cristianos pentecostales se reúnen para adorar. Como ocurre tan a menudo en casos semejantes, las generaciones siguientes robustecieron estas creencias que fueron al principio menos rígidas, y las convirtieron en dogmas de la tradición pentecostal.

El pentecostalismo es en la actualidad un movimiento de importancia mundial. Muchos eclesiásticos prominentes lo consideran "una tercera fuerza del cristianismo" (junto con el catolicismo y el protestantismo). Por otra parte, desde 1960 la doctrina pentecostal ha estado introduciéndose de modo significativo en denominaciones más antiguas. [7]

Todos estos hechos hacen que sea imperativo encarar un estudio concienzudo de las doctrinas que distinguen al pentecostalismo. La doctrina pentecostal acerca del bautismo del Espíritu interesa de manera especial al estudioso del Nuevo Testamento, ya que ella sostiene que ha descubierto la norma neotestamentaria de la conversión-iniciación: la única norma que da sentido a los antecedentes de Hechos y que explica también el crecimiento sorprendente de la Iglesia primitiva. Pero, lo que el Nuevo Testamento expresa como bautismo del Espíritu Santo ¿significa lo que los pentecostales entienden como tal?, ¿debe separarse el bautismo del Espíritu Santo de la conversión-iniciación?, ¿debe dividirse así en distintas etapas el comienzo de la vida cristiana? Recibir el bautismo del Espíritu, ¿es algo diferente en esencia de transformarse en cristiano, hasta el punto de que un cristiano con muchos años de fidelidad pueda no haber sido nunca bautizado por el Espíritu?

Estos son algunos de los interrogantes de importancia que suscita la doctrina pentecostal. La tarea primordial de este libro será reexaminar el Nuevo Testamento a la luz de esta doctrina, con miras a responder a tales interrogantes. Dicho en pocas palabras, esperamos descubrir cuál es el lugar que ocupa el don del Espíritu en el complejo acontecimiento total de transformarse en cristiano. Esto implicará inevitablemente un debate más amplio que el que sostendríamos sólo con pentecostales. Pues muchos fuera del pentecostalismo hacen una completa identificación entre el bautismo del Espíritu y el sacramento cristiano del bautismo con agua.[8] Otros distinguen dos dádivas o venidas del Espíritu: la primera en la conversión-iniciación y la segunda en un momento posterior, en la confirmación[9] o al concederse los carismas.[10] Por lo tanto, definiré mi posición contra dos y a veces tres o cuatro puntos de vista diferentes.

Este tema ha sido tratado a menudo en su totalidad en el pasado. Pero la doctrina pentecostal del bautismo del Espíritu proporciona una contribución nueva e importante a un viejo debate. Al concentrar la atención en el don del Espíritu y separar el don del Espíritu de la conversión-iniciación, revitaliza el debate y refuta muchos de los puntos de vista tradicionales que se aceptan sobre el bautismo cristiano. Necesitamos por lo tanto efectuar un nuevo examen completo de las enseñanzas del Nuevo Testamento acerca del don del Espíritu y de su relación con la fe y el bautismo.[11]

Espero demostrar que para los autores del Nuevo Testamento el bautismo del Espíritu o su don era parte del acontecimiento (o proceso) de convertirse en cristiano, junto con la proclamación del evangelio, la fe en *(eis)* Jesús como Señor, y el bautismo con agua en el

nombre del Señor Jesús; que era el elemento principal en la conversión-iniciación, de manera que sólo aquéllos que habían recibido así el Espíritu podían llamarse cristianos; que la recepción del Espíritu era una *experiencia* muy definida y a menudo dramática: la experiencia decisiva y culminante de la conversión-iniciación, a la que solía invocarse cuando se recordaba al cristiano el comienzo de su fe y experiencia cristianas.[12] Veremos que mientras la creencia pentecostal en la naturaleza dinámica y vivencial del bautismo del Espíritu está bien fundada, la separación de éste de la conversión-iniciación es totalmente injustificada. Y que, por el contrario, aunque el bautismo con agua es un elemento importante en el complejo de la conversión-iniciación, no debe equipararse ni confundirse con el bautismo del Espíritu, ni debe dársele una importancia prominente en ese complicado acontecimiento. El punto culminante de la conversión-iniciación es el don del Espíritu, y el comienzo de la vida cristiana debe considerarse a partir de la experiencia del bautismo del Espíritu.

Veremos que desde un principio se entendió que el bautismo del Espíritu era una experiencia inicial (capítulo 2). Que aun con Jesús mismo, la unción con el Espíritu en el Jordán fue sobre todo un hecho inicial, y que el bautismo con agua de Juan era sólo preparatorio para la dádiva del Espíritu y no se confundía con ésta (capítulo 3). La doctrina pentecostal se basa principalmente en Hechos; un estudio detallado revelará que para el autor de este libro se llega en último análisis a ser cristiano sólo cuando se recibe el Espíritu. El bautismo con agua se distingue con toda claridad y hasta es la antítesis del bautismo del Espíritu. Se lo considera más bien como expresión de la fe, por la cual se recibe el Espíritu (Parte segunda). En la literatura paulina la historia es muy semejante, aunque la diferencia entre el bautismo con agua y el bautismo del Espíritu no es tan marcada (Parte tercera). Con Juan tanto los fundamentalistas como los sacramentalistas tienen mayor base de sustentación, pero sin la suficiente firmeza como para soportar el peso de sus teologías respectivas (Parte cuarta). Un examen final de Hebreos y de I Pedro confirma las conclusiones negativas y el papel más limitado que hemos debido dar al sacramento del bautismo (Parte quinta).

Antes de comenzar en detalle la exégesis y la exposición debo quizás explicar por qué describo el acontecimiento de convertirse en cristiano con el título poco elegante de "conversión-iniciación". La definición taquigráfica corriente es "bautismo". Pero el inconveniente de la palabra "bautismo" consiste en que es una palabra "concertina". Puede usarse sencillamente respecto de la acción real de la inmersión en el agua. O puede extenderse su significado hasta que incluya en

forma progresiva un número mayor de los ritos y partes que constituyen la conversión-iniciación hasta que comprenda la totalidad.[13]

Se presentan dos dificultades: primero, nunca estamos seguros en absoluto respecto de la amplitud o de la limitación con que se emplea el vocablo; segundo, cualquiera sea la amplitud con que se use, siempre incluye en su centro el rito de la inmersión. Ocurre lo inevitable: a pesar de la energía y sinceridad con que comencemos declarando que se emplea "bautismo" para el hecho total de convertirse en cristiano, tarde o temprano el lector se da cuenta de que se ha expulsado el aire de la concertina y estamos hablando en realidad acerca del rito de la inmersión. Y estamos atribuyendo al rito del agua todas las bendiciones (perdón, unión con Cristo, el don del Espíritu, etc.) del hecho total. Se pondrá de manifiesto en este estudio que la confusión del bautismo con agua con el bautismo del Espíritu implica de modo inevitable la confusión del agua con el Espíritu, de modo que la administración del agua llega a ser nada menos que la gracia del Espíritu.[14]

En la teología reformada es clásico que se defina al "sacramento" como compuesto por dos partes: "una señal exterior y perceptible" y "una gracia interior y espiritual consiguiente" (*The Westminster Larger Catechism* 163). "Ni la señal ni la 'gracia' son en sí mismas el sacramento. Este existe cuando la señal y la gracia se unen en una sola operación y constituyen una acción única." La "parte exterior (la señal)... realmente transmite y confiere su parte espiritual" (H. J .Wotherspoon and J. M. Kirkpatrick, *A Manual of Church Doctrine According to the Church of Scotland* [1920], revisado y aumentado por T. F. Torrance y R. S. Wright [1965] 17-19; véase también 19:25; comp. Wotherspoon, *Religious Values in the Sacraments* [1928] 123-6 y *passim;* R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* [1953] 159-71; Iglesia escocesa, comisión especial sobre el bautismo, *The Biblical Doctrine of Baptism* [1958] 62-64, 67-69; también *The Doctrine of Baptism* [1962] 11; T. F. Torrance, *Theologische Zeitschrift* 14 [1958] 243-4; E. J. F. Arndt, *The Font and the Table* [1967] 14-15, 17. Según mi criterio, esta definición interpreta erróneamente la enseñanza del Nuevo Testamento. El Diccionario Oxford señala que tanto en el uso moderno como en el tradicional, "sacramento" se refiere en especial a la ceremonia o rito que de alguna manera se considera un medio de gracia.

Aún más importante es el hecho de que aunque *báptisma* y *baptizein* se usan en el Nuevo Testamento tanto en sentido literal como metafórico, tales usos son muy diferentes según veremos. Ninguna de estas palabras comprende en ningún caso ambos sentidos de modo simultáneo. El Nuevo Testamento nunca usa "bautismo" para describir el evento total de convertirse en cristiano (incluyendo arrepentimiento, confesión, bautismo con agua, perdón, etc.). En el Nuevo Testa-

mento *báptisma* y *baptizein* no son nunca palabras de dudosa significación; tienen siempre significados claros y definidos.

Estoy por lo tanto en completo desacuerdo en este punto con la Comisión Especial de la Iglesia escocesa: "*Báptisma* no se refiere nunca sólo al rito del bautismo; se refiere también a los sucesos de la salvación que dan significado al rito y que operan en el mismo por medio de la obra del Espíritu Santo (*Biblical Doctrine* 17 y sig., véase también su *Interim Report* [1955] 8-10; Torrance 248 y sig.).

No es fácil encontrar un vocablo que pueda alternarse con "bautismo". Teniendo en cuenta la precisión queremos distinguir el bautismo con agua de otros actos rituales como la confesión oral y la imposición de las manos. Existen también aspectos más íntimos, subjetivos (hasta místicos) del acontecimiento total, tales como el arrepentimiento, el perdón y la unión con Cristo. Usaré por lo tanto "iniciación" para describir los actos rituales, externos, distintos de estos últimos, [15] y "conversión" cuando estemos refiriéndonos a esa transformación interior que se distingue de los actos rituales o que, mejor dicho, no los incluye. El evento total de convertirse en cristiano comprende tanto la "conversión" como la "iniciación". Lo llamaremos por lo tanto "conversión-iniciación".

Mi único propósito es la claridad del pensamiento. Los términos elegidos no prejuzgan respecto de la relación entre "conversión" e "iniciación". No juzgan si son distintos, simultáneos o sinónimos. Los términos en sí distan mucho de ser adecuados. [16] Comunican un matiz de rigidez lamentable. Pero es muy importante que en una discusión que se ha visto oscurecida por falta de definiciones precisas, con términos a menudo demasiado fluidos para que pudieran captarse en forma adecuada, entremos a debatir teniendo una idea clara e inequívoca del significado de los conceptos principales.

NOTAS

[1] Véase J. I. Packer, *The Wisdom of our Fathers* (Conferencia puritana, 1956) 14-25; J. K. Parrat, *Evangelical Quarterly* 41 (1969) 163; comp. *The Westminster Confession* XVIII.

[2] J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (reimpreso en 1952).

[3] S. Barabas, *So Great Salvation - the History and Message of the Keswick Convention* (1952); véase también B. B. Warfield, *Perfectionism* (1958) 3-215.

[4] Goodwin, *Works* I, sermones XV; XVI; en especial 237-8; 247-8; 251.

[5] N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* (versión inglesa 1964) 141.

[6] C. Brumback, *Suddenly... From Heaven* (1961) 23.

[7] Véase por ejemplo H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1964) 85-90; A. Walker, *Breakthrough: Rediscovering the Spirit* (1969) 40-54. Una información más detallada se hallará en mi próximo artículo en el *Scottish Journal of Theology*.

[8] Véase página 123, nota 17. A falta de una designación más apropiada o conveniente usaré la palabra "sacramentalista" para describir el punto de vista que considera al bautismo con agua como el centro de la conversión-iniciación, de manera que el perdón, el don del Espíritu, la asociación con Cristo, etc., llegan a ser una función del rito y puede decirse que éste los produce o los transmite. (Comp. C. Gore, *The Holy Spirit and the Church* [1924] 124 n. 1). El título no describe una posición teológica. Pero en diferentes pasajes, distintos comentaristas adoptan una interpretación sacramentalista.

[9] Con respecto a una doctrina ortodoxa de la confirmación, véase en especial A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism* (1891); G. Dix; *Confirmation or the Laying on of Hands* (1936), también *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (1946); L. S. Thornton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* (1954).

[10] Véase pág. 89 n. 1, pág. 121.

[11] Compárese J. Weiss, *Earliest Christianity* (versión inglesa 1937) 623.

[12] J. Denney: "En Hechos, como en todo el Nuevo Testamento, la recepción del Espíritu constituye el cristianismo total" *(Dictionary of Christ and the Gospels* [1906] I 738); comp. R. G. Moberly, *Atonement and Personality* (1901) 90; *Doctrine in the Church of England* (1938). Véase también E. Schweizer, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI* (ed. G. Kittel; ahora G. Friedrich, 1933 y sigs.) 394; L. Newbigin, *The Household of God* (1953) 89. La mayoría de los autores que tratan el tema del Espíritu han dado el énfasis necesario a la *experiencia* del mismo. Por ejemplo E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament* (1923); H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (1928); H. P. Van Dusen, *Spirit, Son and Father* (1960); G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (1965).

[13] Por ejemplo R. Allen, *Missionary Methods - Paul's or Ours?* (1960) 73 n. 1; N. Clark en *Crisis for Baptism* (ed. B. S. Moss 1965) 71.

[14] Véase pág. 123 nota 17.

[15] Esta restricción del significado al acto ritual se refiere sólo al vocablo "iniciación".

[16] "Iniciación tiene reminiscencias de cultos paganos y de sociedades secretas. "Conversión" tiende a vincularse en general con una "decisión de seguir a Cristo" emotiva (y demasiado a menudo superficial). Es más importante el hecho de que "conversión" describe con propiedad el acto del hombre que se vuelve a Dios (comp. F. Field, *Notes on the Translation of the New Testament* [1899] 246-51; W. Barclay, *Turning to God: Conversion in The New Testament* [1963] 21-25); pero no disponemos de otro término adecuado, y su uso en un sentido más amplio, menos literal, de algo que ocurre a un hombre en su interior ("convertirse") más bien que de algo que él mismo hace o que lo incluye ("convertir") se acepta en general. Véase por ejemplo W. James *The Varieties of Religious Experience* (edición 1960) 194; A. C. Underwood; *Conversion: Christian and Non-Christian* (1925); O. Brandon, *Christianity from Within* (1965) 23-25. Mi empleo de "conversión" incluye tanto la acción humana como la divina en el acontecimiento total (no ritual) de convertirse en cristiano.

PRIMERA PARTE

CAPITULO 2

LO QUE JUAN EL BAUTISTA ESPERABA

Es natural que un estudio del "bautismo del Espíritu Santo" comience con las palabras de Juan el Bautista en la versión de Marcos (1:8):

ego ebáptisa humas húdati,
autos de baptísei humas pneúmati hagío.

Para comenzar, nos limitaremos a la segunda mitad del texto. Se trata de una cláusula que ha causado mucha perplejidad a los comentaristas. Se plantean en seguida dos interrogantes: ¿Cuál fue su forma original (Mateo y Lucas agregan *kai purí)?* y ¿Qué significaba en su origen? Desde fines del siglo pasado han logrado aprobación dos reconstrucciones. De modo que hoy la mayoría de los estudiosos están dispuestos a negar que Juan mencionara el Espíritu Santo, al menos en esta relación. O habló del bautismo con fuego tan sólo, [1] o del bautismo con viento *(pneuma)* y fuego. [2] En ambos casos la metáfora del bautismo equivale a la metáfora del aventamiento y la destrucción por el fuego que sigue de inmediato (Mt. 3:12; Lc. 3:17).

Dos factores sin embargo, hacen muy posible que Juan haya presagiado un bautismo del Espíritu (aun del Espíritu Santo) y fuego. En primer lugar, el Bautista no fue un simple profeta de la ira. Para todos los evangelios sinópticos su ministerio es de buenas nuevas. Para Marcos es "el principio del evangelio de Jesucristo" (1:1), y la nota de juicio e ira está ausente por completo de su mensaje (aun el bautismo del que había de venir es sólo con el Espíritu Santo). En Mateo, Juan predica el mismo evangelio que Jesús: "Arrepentíos, porque el reino de Dios está cerca" (3:2; 4:17), lo que puede expresarse tam-

bién como "el evangelio del reino" (4:23; 9:35). Lucas sigue citando a Isaías para concluir con las palabras "y toda carne verá la salvación de Dios" (3:6), y sintetiza la predicación de Juan en términos de *euaggelízesthai* (3:18;[3] véase también 1:16, 17, 76, 77). Tampoco puede describirse la remisión de pecados sino como buenas nuevas (Marcos 1:4; Lc. 3:3, 1:77). Existe en verdad una amenaza de destrucción, pero se hacharán los árboles que no den buen fruto (Mt. 3:10; Lc. 3:9). Los que producen frutos convenientes o que prueban su arrepentimiento (Mt. 3:8; Lc. 3:8) —lo que quizá Lucas ve que se manifiesta en las respuestas de Juan a los que le interrogan (3:10-14), pero en realidad manifestado y expresado ya con la sumisión al bautismo de Juan (Mc. 1:4; Lc. 3:3)— escaparán a la ira venidera. De nuevo, la imagen del aventamiento tiene también su parte de "evangelio": la recolección del trigo en el granero, junto con la quemazón de la paja. Hay más lugar en la predicación de Juan para un Espíritu de gracia de lo que podemos descubrir a primera vista.

En segundo lugar y más importante, está el hecho de que la secta de Qumrán se refería sin reservas a un espíritu santo de Dios (o espíritu de santidad) que era un poder depurador y purificador (I QS 3:7-9; 4:21; I QH 16:12; cotéjese 7:6; 17:26; frag. 2:9, 13). Es casi seguro que Juan tuvo algún contacto con esta secta, aunque sólo fuera superficial. Lo suficiente, por lo menos, para que adoptara (y adaptara) algunas de sus ideas.[4] Y si, como algunos creen, I QS 4:21 recuerda las palabras de Mal. 3:2, 3,[5] nos será difícil encontrar en fuentes judías un paralelo más estrecho con Mateo 3:11 y Lucas 3:16. Por lo tanto, aunque la sugerencia de que Juan habló sólo de viento y fuego resulta atrayente, no hay ninguna razón verdaderamente decisiva para negar la autenticidad de la versión Q del *logion*.[6] Como veremos más adelante, el relato más completo tiene un sentido perfecto cuando se lo interpreta en el contexto del ministerio de Juan y se lo sitúa frente al pensamiento judío anterior a éste.

¿Qué quería decir Juan cuando anunciaba un bautismo inminente del Espíritu y del fuego? Las dos interpretaciones tradicionales lo entendían como un bautismo ardiente, purificador —un derramamiento del Espíritu Santo sencillamente gratuito[7]— o como un bautismo con dos aspectos: el de los justos con el Espíritu Santo y el de los malvados con fuego.[8] Ninguna de ellas es correcta. En la versión Q la nota característica de la predicación de Juan es el juicio y la ira inminentes (Mt. 3:7, 10, 12; Lc. 3:7, 9, 17). La palabra "fuego" tiene caracteres sobresalientes (su triple repetición en Mt. 3:10-12 llama poderosamente la atención). De cualquier lado del *logion* del bautismo

que nos situemos significa el fuego de la destrucción punitiva. El "bautismo con... fuego" por lo tanto, no puede ser sólo gratuito; debe incluir por lo menos un acto de justicia y destrucción.

Es importante darse cuenta de que, a diferencia del punto de vista de Orígenes, Juan consideraba el bautismo de "el que había de venir" como el complemento y la consumación del suyo:

ego humas baptízo (en) húdati
autos humas baptísei en pneúmati hagío.

Deben tenerse en cuenta dos cosas. En primer lugar, el bautismo futuro es un solo bautismo con el Espíritu Santo y fuego; el *en* que comprende a ambos elementos. No se contemplan dos bautismos, uno con fuego. Sólo un bautismo del Espíritu y fuego.[9] En segundo lugar, los dos bautismos (el de Juan y el de "el que había de venir") deben administrarse a las mismas personas: *humas*. Es decir, el bautismo del Espíritu y fuego no se ofrece como alternativa del bautismo con agua de Juan. Ni se acepta el bautismo de Juan para eludir el bautismo mesiánico. Por el contrario, uno se somete al bautismo con agua de Juan con miras al bautismo del Espíritu y fuego mesiánico y como preparación para el mismo. En cuyo caso, el bautismo de "el que había de venir" no puede ser sólo retributivo y destructivo. Los que se arrepienten y reciben el bautismo de Juan tienen que recibir un bautismo que es en esencia de gracia. En resumen, si Juan se refería a un bautismo futuro incluía en él evangelio y juicio.

La interpretación más verosímil es la de que el Espíritu y fuego juntos, describen el acto expiatorio único de juicio mesiánico que experimentarán tanto los que se arrepientan como los que se obstinen en el pecado; los primeros como una bendición, los últimos como destrucción.[10] La imagen de la inmersión en el río Jordán podía transmitir por sí misma el concepto de juicio y el de redención. Y es obvio que la metáfora relativa al bautismo que se usa para describir el ministerio del que había de venir, proviene del rito más característico del ministerio de Juan.

En el Antiguo Testamento el río y la creciente se usan como metáforas para expresar el hecho de hallarnos abrumados por las calamidades (Sal. 42:7; 69:2, 15; Is. 43:2). Esta figura subsiste quizá en Marcos 10:38 y Lucas 12:50. Es probable que los evangelistas lo entendieron así, dado que *baptízesthai* (algunas veces también *baptízein*) se usaba en general en griego extra-bíblico para indicar la tribulación y las calamidades que nos abruman. Pero un río puede significar también la bendición mesiánica (Ez. 47:3 —*húdor eféseos*). Naamán se curó de su lepra sumergiéndose en el Jordán (II R. 5:14). Por otra parte, Juan en verdad entendía su bautismo como una manera de escapar en cierto sentido de la

ira venidera. Su bautismo representaba el instrumento que el que había de venir usaría para bendecir a los que se arrepintieran de verdad ante la predicación de Juan. Véase también la nota 19.

Es indudable que fuego significa juicio,[11] pero en la escatología judía el fuego no sólo simbolizaba la destrucción del impío sino que podía también indicar la purificación del justo (es decir, juicio pero no destrucción).[12] Así como Malaquías hablaba de fuego purificador y fuego exterminador (3:2-3; 4:1), es muy probable que Juan mismo entendiera el bautismo en... fuego como purificador y exterminador.[13]

Así como Malaquías aclara el significado del fuego en el *logion* del bautismo, el otro profeta a quien se da importancia especial en los relatos del Bautista aclara el significado de *pneuma*. Para Isaías, *ruah* es a menudo un espíritu de purificación y juicio (4:4; 30:28), para algunos sólo expiatorio (29:10) y destructivo (11:15), pero para el pueblo de Dios un portador de bendición, prosperidad y justicia (32:15-17; 44:3). Es muy probable que Isaías 4:4 estuviera en la mente del Bautista.[14] La purificación de Jerusalén "con espíritu justiciero y espíritu abrasador" no se diferencia mucho de un bautismo mesiánico con el Espíritu y fuego. Por otra parte, el hecho de que el uso de verbos "líquidos" fuera una de las maneras clásicas de describir el don del Espíritu en los últimos días,[15] debía hacer que fuese muy fácil para Juan referirse al don mesiánico del Espíritu con una metáfora extraída del rito que era su propia norma. Es fácil de comprender, por lo tanto, que Juan hablara de un bautismo en el que el "espíritu" no era simplemente gratuito ni tenía el sentido de tormenta y viento, sino que era el espíritu santo de Dios, expiatorio y purificador para aquéllos que se hubieran arrepentido, y destructivo (como el *pneuma* de II Ts. 2:8 y el Espíritu al que se intentó engañar de Hechos 5:1-10) para aquéllos que persistieran en el pecado.[16]

Es evidente que Juan se consideraba a sí mismo un heraldo del Fin. Es probable que se imaginara en el papel de Elías, el precursor de "el día grande y terrible del Señor" (Mal. 4:5).[17] La urgencia estremecedora de su tono se debía a su convicción de que no sólo su generación se hallaba en el umbral de la era mesiánica, sino también de que el fin no podía venir sin gran sufrimiento y juicio,[18] el que para el impenitente significaría destrucción. Ni siquiera el que se arrepintiera podría eludir el juicio, puesto que su salvación sólo vendría mediante un proceso de purificación y aventamiento que significaría bastante dolor, pero que le permitiría entrar en las bendiciones de la era nueva.[19] Por lo tanto arrepentíos —clamaba Juan— para que la ira venidera signifique redención y no destrucción completa.

En resumen entonces, el bautismo del Espíritu y fuego no sería algo suave y agradable, sino algo que ardería y consumiría. No sería algo que experimentaría sólo el judío o el gentil, el que se arrepintiera o el que no se arrepintiera, sino todos. Sería el *pneuma* ardiente en que (por decirlo así) todo se sumergiría y que como un horno de fundición quemaría toda impureza. Para los que no se arrepintieran significaría destrucción total. Para los que se arrepintieran significaría una purificación y una expiación de toda maldad y pecado que conduciría a la salvación y habilitaría para disfrutar de las bendiciones del reino mesiánico. Estos sufrimientos producirían el reino. Mediante ellos los arrepentidos se iniciarían en él.

Otro tema importante es el papel que representa en todo esto el bautismo con agua de Juan. ¿Qué relación tenía con el esperado bautismo del Espíritu y fuego? Es importante reconocer que el ministerio de Juan era en esencia preparatorio. Juan mismo no produjo el Fin. Era el que había de venir quien lo produciría. Con Juan el reino mesiánico se acerca, pero no llega todavía. Predomina la nota de incumplimiento, del "todavía no". Juan es sólo el mensajero que prepara el camino, el heraldo que se adelanta para despertar el interés y pedir a las gentes que se preparen en forma adecuada.[20] Su bautismo es también por lo tanto preparatorio. *No* señala el comienzo del acontecimiento escatológico;[21] *no* inicia en la era nueva.[22] Es la respuesta al llamado de Juan para que se preparen. Al recibir el bautismo del preparador el penitente se dispone a recibir el bautismo del que ha de venir.[23] Es sólo este último quien inicia el reino e inicia para el reino. El bautismo del Espíritu y fuego es la tribulación por la que todos deben pasar antes de que pueda establecerse el reino y antes de que el penitente pueda participar de las bendiciones del mismo: la transición purificadora del eón antiguo al nuevo. El que se arrepiente, por lo tanto, se somete al bautismo de Juan para que cuando venga el que es mayor que éste pueda recibir el bautismo mayor. Sólo así y entonces podrá iniciarse en el reino mesiánico.[24]

Después de esto podemos agregar que el bautismo de Juan era la expresión de arrepentimiento necesaria y concreta, aunque constituyera el acto de transformación *(metánoia/sub)*. Marcos y Lucas lo describen como una *báptisma metanoías;* Mateo y Marcos relatan cómo todos eran bautizados en el Jordán "confesando sus pecados"; y Mateo se refiere a Juan cuando bautiza con la frase peculiar *eis metánoian*, que sabemos que significa en especial que la acción dramática de tomar la resolución de bautizarse ayudaba a cristalizar el arrepentimiento y a llevarlo a su expresión máxima.[25]

No podemos decir sin embargo, que Juan o los evangelistas consideraran que su bautismo fuera el instrumento de Dios para llevar a cabo el perdón, como si *eis áfesin harmation* dependiera de *báptisma* y no de *metánoia.*[26] Es difícil que Lucas entendiera así la frase cuando la tomó de Marcos. Y puesto que éste no habla de perdón en ninguna otra parte (con excepción de 3:29 que no viene al caso) ni de arrepentimiento, debemos dejarnos guiar por Lucas en cuanto a lo que significa en esta ocasión. Lucas 24:47 demuestra que *metánoia eis áfesin harmation* es una frase compacta y un concepto unitario, y que el perdón de los pecados es un producto o un resultado del arrepentimiento. En 3:3 por lo tanto, es preferible tomar la frase *íntegra* como una descripción de *báptisma,* y *eis* como dependiendo sólo de *metanoías.* En otras palabras, no se refiere a un *bautismo* de arrepentimiento que trae como resultado el perdón de los pecados, sino que el bautismo de Juan es la expresión del *arrepentimiento* que trae como resultado el perdón de los pecados. Esto se confirma cuando se comparan pasajes como Hechos 3:19; 5:31; 10:43; 11:18; 13:38; 26:18.[27]

Además, la sola idea de un rito que produjera el perdón era completamente extraña al genio profético del Antiguo Testamento.[28] La secta Qumrán en verdad rechazaba toda idea de que la aspersión del agua pudiera ser eficaz para limpiar de pecado y limitaba los efectos depuradores del agua a la carne. Distinguía dicha purificación de la purificación del pecado que realiza el Espíritu Santo en la comunidad (I Q 3:3-9). Según Josefo, el bautismo de Juan "no era para pedir perdón por los pecados cometidos, sino para la purificación del cuerpo, cuando el alma se había purificado previamente con una conducta recta".[29] La unanimidad de este testimonio nos afirma en la convicción de que Juan hubiera sido el primero en rechazar la idea de que su bautismo efectuara el perdón o fuera el medio por el cual Dios lo otorgara.

En estos últimos años se ha hecho habitual refutar estos argumentos apelando a la idea del simbolismo profético: el bautismo de Juan no sólo expresaba la voluntad de Dios sino que también, en alguna pequeña medida, la realizaba.[30] La semejanza de una acción profética con la magia mímica es indiscutible (en particular II R. 13:18,19), y es probable que el bautismo de Juan entre en esta categoría. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la gran mayoría de los ejemplos que cita Wheeler Robinson son hechos presuntos y proféticos que simbolizan acontecimientos que ocurrirán en algún momento en el futuro. En realidad, es difícil encontrar ejemplos de un hecho profético que simbolice algo presente para el profeta en el momento de su acción. Esto confirma lo que resulta ya obvio de la propia

predicación del Bautista: que el bautismo de Juan no es un símbolo profético de un perdón presente, sino del futuro bautismo del Espíritu y fuego. El bautismo de Juan era un hecho profético en el sentido de que era necesario que dicho bautismo se administrara antes de que apareciera "el que había de venir" para administrar su propio bautismo (en verdad Jn. 1:31-34 así lo implica). En *ese* sentido el bautismo de Juan ayudaba a obtener el bautismo del Espíritu y fuego. Pero no podemos decir en verdad que el bautismo de Juan efectuara el bautismo mesiánico *en el sentido en que se expresan los que sostienen que* el bautismo produce el perdón.

En realidad, con respecto al arrepentimiento y al perdón, el bautismo de Juan era más bien un rito que una acción profética.[31] En este caso debemos buscar su sentido dentro del contexto del ritual del Antiguo Testamento.[32] El propósito primordial de los ritos y ceremonias del Antiguo Testamento era permitir que los hombres "se acercaran" a Dios. Purificaban el cuerpo y de esa manera suprimían la contaminación ritual que impedía el acceso, pero no purificaban el corazón o quitaban los pecados.[33] Eran por lo tanto símbolos de la purificación que Dios mismo efectuaba de inmediato fuera de dicho ritual (por ejemplo Deut. 30:6; Sal. 51; Is. 1:10-18; Jl. 2:12-14). Pero, más que símbolos, eran también el medio que Dios utilizaba para alentar a los humildes y para inspirar confianza a los arrepentidos de modo que se acercaran a El, haciéndoles conocer su benévola voluntad de perdonarlos y recibirlos. En realidad, podemos describirlos con precisión diciendo que eran los medios que Dios otorgaba al devoto para que expresara su arrepentimiento y para que manifestara en público su deseo de recibir el perdón de Dios. Era sólo cuando se apartaban de ese arrepentimiento sincero y de ese deseo auténtico, que los profetas los combatían y llamaban al arrepentimiento sin el ritual (por ejemplo Dt. 10:16;I S. 15:22; Jer. 4:4, 7:3,4; Ez. 18:30,31; Os. 6:6; Am. 5:21-24). Porque aun entonces era evidente que es el arrepentimiento el que recibe el perdón, no el ritual. Ni siquiera el arrepentimiento expresado necesariamente en el ritual. Pero la intención de Dios era que el ritual y el arrepentimiento se unieran, que el primero diera expresión vital a este último, y que éste diera significado al primero. De manera que el acto ritual fuera en verdad la *ocasión,* aun cuando *no* fuera el *medio* de purificación. *En este sentido* el bautismo de Juan era un "sacramento", una "señal efectiva", pero no en el sentido de que efectuara lo que significaba.

Para resumir, el bautismo de Juan era en esencia preparatorio, no iniciador. Era un símbolo profético del bautismo mesiánico en el sentido de que simbolizaba y preparaba el camino para la acción y

la experiencia del juicio mesiánico. En su uso directo como rito, proclamaba la voluntad de Dios de purificar al penitente al instante y conducirlo a salvo a través de la ira venidera. Como los ritos del Antiguo Testamento, permitía al arrepentido acercarse a Dios y presentarle una expresión visible de su arrepentimiento. Expresaba a la vez en forma simbólica el perdón de Dios. Al promover el arrepentimiento y llevarlo a su plenitud, el rito proporcionaba la ocasión para el encuentro divino-humano en que se recibía el perdón. En otras palabras: el perdón intervenía en forma directa e independientemente del rito. En la teología profética sólo el arrepentimiento trae como consecuencia el perdón y lo recibe, aun cuando esté expresado en el rito (véase I QS 3:6-9).

La tercera pregunta importante es: ¿Qué luz arrojan sobre este punto los datos del evangelio que se refieren a la interpretación cristiana de la profecía de Juan acerca de un bautismo futuro del Espíritu y fuego? Muchos responden tomando el relato del bautismo en sentido literal y diciendo que la profecía se refería al bautismo cristiano.[34] Pero eso no es suficiente. *Baptízein* en sí mismo y por sí mismo no menciona el agua.[35] Como el bautismo de Marcos 10:38, 39, y Lucas 12:50, el bautismo del Espíritu (y fuego) es sin lugar a dudas una metáfora. Se originó como un recurso retórico para poner de manifiesto con mayor claridad el contraste entre el ministerio de Juan y el del que había de venir. Era apropiado para tal fin sólo porque el rito más característico de Juan servía como una figura vívida y expresiva del juicio venidero.[36] La palabra "bautizar" no era una parte esencial de la descripción del ministerio mesiánico del Espíritu y fuego; podrían haberse usado otras metáforas. La realización cristiana era diferente, por supuesto, de lo que el Bautista esperaba.[37] Pero aun con la modificación cristiana, el contraste central que señala el Bautista entre el bautismo con agua y el bautismo del Espíritu (y fuego) subsiste. Esto es más evidente en Lucas, para quien el bautismo del Espíritu sigue siendo un uso metafórico de "bautismo" y no se refiere en absoluto a un rito.[38]

Ocurre exactamente lo mismo con Marcos. Parece compartir el punto de vista de Lucas de que la dispensación se haría efectiva con la muerte y resurrección de Jesús.[39] Comparte también la misma tradición Q de las palabras de Juan, con el mismo contraste entre el bautismo con agua de éste y el bautismo del Espíritu y fuego del que había de venir. No da la menor indicación de que pensara que este último fuera una forma del bautismo con agua o que lo implicara. Debemos dar por sentado que él también lo tomaba sólo como una metáfora.

Si Marcos excluyó de manera consciente los términos "y fuego" de la tradición de la profecía del Bautista, así como toda alusión al juicio, implicaría que ignoraba la propia opinión de Juan respecto del bautismo futuro y que conservó el relato en la forma que era más familiar a la experiencia cristiana. En tal caso, se referiría casi con seguridad a Pentecostés.[40] Por otra parte, el contraste entre los dos bautismos es mucho más pronunciado en Marcos que en Q:

> *ego ebáptisa húdati*
> *autos baptísei pneúmati hagío.*

Aquí el énfasis recae sobre las palabras "yo" y "él", "agua" y "Espíritu Santo". El agua se contrapone al Espíritu como lo que distingue el bautismo de Juan del bautismo futuro. Se falsearía seriamente el sentido de los loguia si se igualara o se fusionaran bautismo del Espíritu con bautismo con agua.

En Juan, el Bautista insiste tres veces en que su bautismo es *en húdati.* Cuando responde a los que le interrogan, quienes correcta o equivocadamente suponen que el bautismo tiene un significado escatológico (1:25),[41] no niega que hubiera un bautismo escatológico. Pero al negar que fuera una figura escatológica y al hacer énfasis en que su bautismo es con agua, da a entender que el bautismo del que había de venir sería de una categoría distinta (1:26). El propósito del bautismo de Juan es revelar a Jesús a Israel. Por lo tanto, se presume que es sólo preparatorio para la misión del Cristo (1:31). El bautismo de Cristo no será *en húdati* sino *en pneúmati hagío* (1:33). Se infiere que el bautismo con agua de Juan es sólo una imagen y un símbolo del bautismo del Espíritu.[42] El contraste entre los dos bautismos es el contraste que existe entre Juan y Jesús, la antítesis de preparación y cumplimiento, de imagen y sustancia.

Este contraste se advierte quizá en 3:31-36. Juan parece ser *ho on ek tes ges* (v. 31 - W. Bauer, *Johannesevangelium* [Handbuch zum Neuen Testament 1912] 40; E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* [1947] 224; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* [1955] 187; Brown, *John* 160 y sigs.; J. N. Sanders y B. A. Mastin, *The Gospel of According to St. John* [1968] 135; Wink 94; comp. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* [1936] 97; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [1967] 147-8), y el v. 34 incluye casi con seguridad una referencia al don del Espíritu de Jesús a sus discípulos (pág. 42). No sólo Juan y Jesús son presentados en antítesis (v. 31), sino también sus respectivos ministerios: el bautismo con *húdata pollá* se contrapone a la dádiva del Espíritu *ouk ek métrou.*

Por lo tanto, no podemos llegar al sacramento cristiano equiparándolo con el bautismo del Espíritu o fusionando los dos miembros de la antítesis del Bautista. Por el contrario, como concuerda la mayoría,

el bautismo con agua cristiano se deriva de modo directo del rito joánico. Es más probable entonces que —hasta donde la antítesis se trasladó a la era cristiana— el bautismo con agua cristiano remplace al bautismo con agua de Juan como símbolo del bautismo del Espíritu de Cristo y en contraste con él.[43] Como veremos, esto es más cierto en lo que concierne a Lucas.

Se ha sostenido algunas veces que la profecía del Bautista se cumplió durante el ministerio de Jesús, sea en el bautismo que se dice que éste administró en Juan 3:22 —un bautismo con agua que es a la vez el bautismo del Espíritu predicho en 1:33[44]— o en el hecho de que el ministerio de Jesús constituía una crítica y juicio de Israel.[45] Con respecto al primer caso, aun cuando tal armonía teológica no estaría fuera de lugar en el cuarto evangelista, debemos recordar también que escribe por lo menos con alguna apariencia histórica. Y en particular respecto del Espíritu se ha fijado un histórico "aún no" en 7:39, que debe tener prioridad sobre cualquier deducción teológica como la que extraen aquí sus intérpretes. En 3:22-24 está relatando un trozo de la historia del Cristo encarnado —el v. 24 no nos deja duda alguna sobre el particular— y como tal está dentro de la estructura histórica que se impone el evangelista. Por lo tanto el v. 7:39 excluye cualquier intento de ver en 3:22 el cumplimiento de 1:33.

Es sin duda alguna debido a estos dos hechos (el bautismo de Jesús es el bautismo del Espíritu, y el Espíritu aún no se había derramado) que el evangelista o algún editor añadieron la corrección contenida en 4:2.

El bautismo que los discípulos de Jesús administraban era probablemente una continuación del bautismo de Juan (J. H. Bernard, *St. John* [The International Critical Commentary 1928] 128; G. H. C. Macgregor, *The Gospel of St. John* [Moffatt 1928] 90; Lagrange, *Jean* 91-2; Hoskyns, *The Fourth Gospel* [1947] 222, 227; Brown, *John* 151; M. Barth, *Die Taufe - Ein Sakrament?* [1951] 393; Guillet en *Baptism in the New Testament*, simposio por A. George y otros [versión inglesa 1964 de un estudio especial en dos números de Lumière et Vie, 1956] 100; en contrario R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [1950] 122 n. 3; Schütz, *Johannes der Taüfer* [1967] 94-96). Si debemos entender que la discusión del v. 25 fue provocada por un judío a quien Jesús había bautizado y que se sentía inseguro respecto de los méritos relativos del bautismo de Juan y del de Jesús (H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* [Das Neue Testament Deutsch 1963] 77; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* [1965] 451) tendremos que notar entonces que la descripción de la discusión como *peri katharismou* coloca a *ambos* bautismos "dentro del sistema judío de purificaciones" (Barrett, *John* 182); compárese 2:6 - *kata ton katharismón.*

Con respecto al segundo caso, si bien el ministerio de Jesús tenía en realidad un efecto - *krísis,* no existe ninguna prueba de que los

evangelistas consideraran estas reacciones hacia Jesús como cumplimiento del relato acerca del bautismo del Espíritu y fuego. Por el contrario, en Juan ambos temas son muy distintos. El ministerio de Jesús como dispensador del bautismo del Espíritu se posterga en forma expresa hasta que haya sido glorificado (7:39). Una vez más, el bautismo del Espíritu (y fuego) es algo que Jesús hace, no una simple reacción ante su presencia. Los autores sinópticos no utilizan el tema joánico *krísis* al construir sus evangelios. En Marcos está ausente aun de la predicación del Bautista. Marcos 1:8 refleja con toda claridad el punto de vista cristiano respecto del bautismo del Espíritu.[46] En lo que respecta a Mateo, la separación del bueno y el malo y la destrucción de este último por medio del fuego, están situadas en el futuro con relación al ministerio de Jesús, *en te sunteleia tou aionos* (Mt. 13:40-43; 25:41, 46).

Todavía nos falta examinar el momento más importante del bautismo de Juan y la forma en que Lucas y Juan tratan el tema del bautismo del Espíritu. No obstante, nos detendremos en este punto para resumir nuestros hallazgos en lo que hace a nuestro debate con pentecostales y sacramentalistas. Los primeros deben observar que en la formulación inicial de su metáfora favorita se excluye en forma absoluta cualquier idea de un bautismo del Espíritu como algo de que pudieran carecer aquéllos que ya forman parte del reino. El bautismo del Espíritu no era algo distinto de la entrada al reino ni posterior a ello. Tan sólo por medio del bautismo del Espíritu se podía entrar.

A los sacramentalistas debemos señalarles dos cosas. En primer lugar, con bautismo del Espíritu no se hace referencia al bautismo con agua. Es tan sólo una metáfora extraída del rito con agua de Juan y que se eligió para que resaltara con mayor claridad el contraste con el rito con agua. En la predicación del Bautista, el único propósito del bautismo con agua era simbolizar el futuro bautismo mesiánico y servirle de preparación. En segundo lugar, es erróneo decir que el bautismo de Juan otorgaba o transmitía el perdón. Es inexacto y conduce a conclusiones equivocadas decir que su bautismo diera como resultado el perdón. Era el arrepentimiento que se expresaba en el bautismo lo que producía el perdón, y era Dios mismo quien lo transmitía directamente al corazón del que se arrepentía. El bautismo era el medio que Juan utilizaba para estimular el arrepentimiento y para darle oportunidad de expresarse en su plenitud en forma pública. Puede haber considerado al bautismo como una forma necesaria para expresar el arrepentimiento, pero no podemos basarnos en la gramática ni en la teología para decir que Dios transmitiera el perdón mediante el bautismo.

NOTAS

[1] C. A. Briggs, *The Messiah of the Gospels* (1894) 67, citado en H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 29; J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei* (1904) 6; M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911) 56; H. von Baer. *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926) 161-3; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (versión inglesa 1963) 246; J. M. Creed, *The Gospel According to St Luke* (1930) 54; T. W. Manson. *The Sayings of Jesus* (1949) 40-1; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948); P. Vielhauer, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III (1959) 804-5; W. C. Robinson Jr., *The Way of the Lord* (1962) 89; E. Haenchen, *Der Weg Jesu* (1966) 43, 50. Véase también V. Taylor, *The Gospel According to St Mark* (1952) 157.

[2] A. B. Bruce, *Expositor's Greek Testament* (1897) I 84; H. M. Treen, *Expository Times* 35 (1923-24) 521; R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist* (1931) 274-9; C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947) 126; C. H. Kraleing, *John the Baptist* (1951) 59-63; H. J. Flowers; *Expository Times* 64 (1952-53) 155-56; E. Schweizer, *Expository Times* 65 (1953-54) 29; también *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. Kittel; ahora Friedrich, 1933 y sigs.) VI 397; M. A. Chevalier, *L'Eprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (1958) 55-6; E. Best, *Novum Testamentum* 4 (1960) 236-43; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (1961) 105; F. W. Beare, *The Earliest Records of Jesus* (1964) 39-40; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 41, 53. Véase también Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (1962) 157; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Das Neue Testament Deutsch 1967) 17; R. Schütz, *Johannes der Täufer* (1967) 85.

[3] H. Conzelmann sostiene que aquí *euaggelizesthai* significa simplemente "predicar" (*The Theology of St Luke* [versión inglesa 1961] 23 n. 1). Este es un alegato extraordinario. Las etapas de la historia de la salvación pueden distinguirse aunque admitamos la nota evangelística en la predicación de Juan (compárese Hch. 1:24-26; 19:4). Véase también Schütz, *Johannes der Täufer* (1967) 70-71; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968) 51-53.

[4] Véase H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* (1966) II 2-3, 10-11, para quienes hallan una relación más o menos estrecha entre Qumrán y el Bautista. Braun mismo acepta que Qumrán pueda haber influido sobre el Bautista en cuanto a su esperanza en la proximidad de la era final (11-2, 22).

[5] A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* (1956) 159; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (1961) 135.

[6] Comp. J. Delorme en *Baptism in the New Testament* 54-57; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967) 244-7. En mi próximo artículo en *Novum Testamentum* haré un examen más completo sobre este punto.

[7] Esto se deriva de Chrysostom, y se encuentra todavía en los comentaristas catolicorromanos, M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu* (1948) 53; B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (1956) 35; y P. Gaechter, *Das Mattäus Evangelium* (1963) 97.

[8] Se deriva de Orígenes. En este siglo ha sido sostenido por F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (1926) 143-4; B. S. Easton, *The Gospel According to St Luke* (1926) 40; W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde* (1928) 32 3; E. Lohmeyer, *Das Urchristentum I - Johannes der Täufer* (1932) 84-86; F. Lang, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI 943; W. F. Arndt, *St Luke* (1956) 116-7; W. H. Brownlee en *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl, 1957) 43; G. Delling, *Novum Testamentum* 2 (1957) 107; J. Schmid; *Das Evangelium nach Matthäus* (1959) 58-9; F. V. Filson, *The Gospel According to St. Matthew* (1960) 66; F. J. Leenhardt, *Le Saint-Esprit* (1963) 37; C. H. Scobie, *John the Baptist* (1964) 71; también *The Scrolls and Christianity* (ed. M. Black 1969) 59-61; R. E. Brown, *New Testament Essays* (1965) 135-6. Véase también C. E. B. Cranfield, *St Mark* (1959) 51; Schweizer, *Markus* 17.

[9] Comp. P. Bonnard, *L'Evangile selon Saint Matthieu* (1963) 38.

[10] *humas* podría limitarse a los que Juan bautizó (J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* [1957] 26; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* [1966] 90), pero es más probable que marque a todos aquéllos a quienes se dirigía (*ho laos* - Lc. 3:15,16); tanto a los impenitentes que rehusaban el bautismo (como implica Mt. 3:7-10, Lc. 3:7-9) y a aquéllos que se bautizaban sintiendo poco o ningún arrepentimiento, como también a los que se bautizaban sintiéndose en verdad arrepentidos. Sería extraño que Juan entendiera que el juicio de "el que habría de venir" no se aplicara a todos (véase G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* [1963] 38), lo que se deduce con certeza de la metáfora que sigue a continuación en la que el ministerio de "el que habría de venir" abarca tanto como la metáfora del bautismo.

[11] Véase Is. 31:9; Am. 7:4; Mal. 4:1; Jubileos 9:15; 36:10; Enoc 10:6. 12.13; 54:6; 90:24-27; Sibilino III 53-54; 4 Esd. 7:36-38; Sal. de Salomón 15:6, 7 lo mismo en Qumrán; I QH 6:18-19. Véase también más adelante, pág. 18. Que Juan imaginara el juicio como una corriente de fuego es muy posible (Dn. 7:10; 4 Esd. 13:10,11; I QH 3:29 [?]; En Enoc 67:13 las aguas del juicio "cambian y se transforman en fuego eterno"). Véase también n. 19.

[12] Is. 1:25; Zac. 13:9; Mal. 3:2,3; I QH 5:16. Véase también L. W. Barnard, *Journal of Theological Studies* 8 (1957) 107. Respecto del doble papel del fuego en el pensamiento de los primeros siglos del cristianismo véase C. M. Edsman, *Le Baptême de Feu* (1940) 1-133.

[13] Véase además I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I (1917) 44-45; N.A. Dahl en *Interpretationes ad Vetus Testamentum Pertinentes S. Mowinckel* (1955) 45; y lo ya citado sobre *humas*. Esto parecería ser aún más claro para los primeros tres evangelistas, dado que todos ellos describen a Juan con el lenguaje de Mal. 3:1 (Mc. 1:2; Mt. 11:10 y Lc. 7:27, y ambos Q). Mal. 4:5 se atribuye también a Juan en Mc. 9:12 y Mt. 17:11, y Lc. 1:17 combina Mal. 3:1 con 4:5 6 al describir a Juan (véase también Lc. 1:76).

[14] Como sugiere G. W. H. Lampe en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (ed. D. E. Nineham, 1955) 162.

[15] Is. 32:15; 44:3; Ez. 39:29; Jl. 2:28,29; Zac. 12:10; comp. Ez. 36:25-27; y véanse las referencias a Qumrán ya citadas.

[16] Comp. C. H. Kraeling, *John the Baptist* (1951) 61-63; N. A. Dahl, *Interpretationes ad Vetus Testamentum Pertinentes S. Mowinckel* 45.

[17] En contraposición J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962) 28-52.

[18] La creencia en un período de "angustias mesiánicas" que precede al establecimiento del reino mesiánico, en el que el pueblo de Dios sufre grandes tribulaciones y que culmina con la destrucción del impío, puede remontarse hasta Dn. 7:19-28 y se encuentra quizá mejor expresado en I Enoc 90:13-27 y II Baruc 24-29.

[19] Es probable que Kraeling esté en lo cierto cuando sugiere que el bautismo con agua de Juan simbolizaba el "torrente ardiente del juicio" y que el sometimiento al bautismo de Juan era "símbolo de la aceptación del juicio que él proclamaba" *(John the Baptist* [1951] 117-8; comp. Barnard, *Journal of the Theological Studies* 8 [1957] 107). Véase también Dahl 45 (n. 16). M. G. Kline ha señalado también que la idea de que el bautismo de Juan represente el juicio de Dios venidero se confirma con las pruebas con agua de los procedimientos judiciales antiguos (*The Westminster Theological Journal* 27 [1964-65] 131-4).

[20] A. H. Mcneile, *The Gospel According to St Matthew* (1915) 25; G. Bornkamm, *Theologische Blätter* 17 (1938) 43; J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* (1957) 24-5; C. F. D. Moule, *St Mark* (1965) 10. S. Talmon nos recuerda que en el Antiguo Testamento y en la literatura Qumrán, se considera al desierto como un lugar de preparación (en *Biblical Motifs: Origins and Transformations* [ed. A. Altmann, 1966] 31-63).

[21] En contrario Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1963) 19; Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (1963) 32.

[22] En contrario A. Gilmore en *Christian Baptism* (ed. Gilmore, 1959) 73.

[23] Véase J. J. von Allmen, "Baptism" en *Vocabulary of the Bible* (versión inglesa 1958). En Marcos, lo único que Juan expresa acerca de su propio bautismo es que no es más que un rito preparatorio (D. E. Nineham, *St Mark* [1963] 57).

[24] Véase también Dahl 45 (n. 16).

[25] Comp. Kraeling, *John the Baptist* (1951) 71; V. Taylor, *The Gospel According to St Mark* (1952) 155; Moule, *Mark* 9. A pesar de Mt. 3:11 Schneider sostiene que la conversión se distingue del bautismo y hace presumir que éste exista *(Die Taufe im Neuen Testament* [1952] 23; comp. *Good News for Modern Man: The New Testament: Today's English Version;* véase también pág. 121. Respecto del punto de vista de Lohmeyer de que el arrepentimiento se *recibía* más bien que se expresaba en el bautismo (*Täufer* 67-73, 75-78; seguido por Behm, *Theological Dictionary of the New Testament* IV 1001 [versión inglesa de *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament]* trad. y edit. por G. W. Bromiley 1964 en adelante véase Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (1963) 34-5.

[26] Así sostiene Büchsel (n. 8) 139-40; E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 1950); O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (versión inglesa 1950) 11; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 43.

[27] Véase también W. Wilkens, *Theologische Zeitschrift* 23 (1967) 33-4; comp. Mc. 16:16 (que se considera a menudo como agregado a Marcos de acuerdo con la narración de Lucas en Hechos sobre la expansión del evangelio), donde el elemento decisivo es otra vez la fe, y el bautismo puede considerarse sólo como expresión de la fe. Véase además en cap. 9.

[28] Véase Kraeling (n. 25) 121; también Barrett, *Tradition* 30-31; Schweizer, *Markus* 16; comp. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (1927) I 7.

[29] *Antigüedades judaicas* 18-117. Révease Kraeling (n. 25) 121.

[30] H. W. Robinson en *Old Testament Essays* (ed. D. C. Simpson 1927) 15, *Journal of Theological Studies* 43 (1942) 129-39, y *Spirit* 192 y sigs. Véase además Flemington (n. 1) 20-22; N. Clark, *Approach to the Theology of the Sacraments* (1957) 11; Gilmore, *Christian Baptism* (ed. Gilmore, 1959) 75-83; Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (1963) 43. R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) reconoce algunas de las dificultades de este argumento (81-83).

[31] Comp. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 22-23; H. Kraft, *Theologische Zeitschrift* 17 (1961) 400, 402-3.

[32] Véase pág. 27; también Dahl (n. 13) 37-45.

[33] El autor de Hebreos negó que esto fuera siquiera posible (9:9-14; 10:1-4).

[34] Véase e.g. Bultmann, *History* 247; Cullmann, *Baptism* 10.

[35] G. Kittel, *Theologische Studien und Kritiken* 87 (1914) 31. Véase también Delling, *Novum Testamentum* 2 (1957) 97-102 y pág. 160 al final.

[36] Véase Wellhausen, *Matthaei* 6, *Das Evangelium Marci* (1903) 5. Véase también Michaelis, *Täufer* 23; C. F. D. Moule, *Theology* 48 (1545) 246; A. E. J. Rawlinson, *Christian Initiation* (1947) 25; Best, *Novum Testamentum* 4 (1960) 242; J. Guillet en *Baptism in the New Testament* (simposio por A. George y otros versión inglesa 1964) 93; M. C. Harper, *The Baptism of Fire* (1968) 10-11.

[37] Véase cap. 3. Esto significaba que la metáfora se volvía menos apropiada. Es probable que ello fuera la razón de que su vida útil como descripción del don del Espíritu llegara pronto a su fin (se la encuentra sólo una vez sin referencia clara a Pentecostés: I Co. 12:13).

[38] Hch. 1:5; 11:16. Sorprende en especial que las dos recepciones del Espíritu que se describen en Hechos de modo específico como bautismos del Espíritu (Pentecostés y Cesarea) sean las que son independientes y están separadas con mayor claridad del bautismo con agua cristiano (o de cualquier otro rito). Véase Parte segunda.

[39] Mateo quizá consideraba que el perdón era algo que el bautismo de Juan sólo anunciaba, y que no podía darse ni recibirse hasta que se completara la misión de Jesús, dado que omite la frase *eis afésin hamartion* en su descripción del bautismo de Juan y es el único que incluye la misma frase en las palabras de la institución en la última cena (26:28).

40 Schweizer, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. G. Kittel; ahora G. Friedrich, 1933 y sigs.) VI 396.

41 Véase R. E. Brown, *The Gospel According to John* (i-xii) Anchor Bible. 1966) 46-54.

42 J. H. Bernard; *St. John* (The International Critical Commentary 1928) 51-2; G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (Moffatt 1928) 25; R. Schnackenburg. *Das Johannesevangelium* I (1965) 304.

43 Véase también Cranfield, *Mark* 49.

44 C. D. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953) 310-11; Bauer, *Johannesevangelium* [Handbuch zum N. T. 1912] 39; Macgregor (n. 42) 89; R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (1956) 119; Cullmann, Baptism 79-80; Bieder (n. 2) 50-51, 53. Schütz sugiere que la actividad que se atribuye a Jesús en 3:22, 26 es bautismo del Espíritu Santo, *no* bautismo con agua (*Johannes der Täufer* [1967] 94-96).

45 Esta es la tesis que J. E. Yates ha sostenido en relación con Marcos (*The Spirit and the Kingdom* [1963]). C. H. Dodd ha resistido el ataque fundamental a su argumento (en una comunicación privada de fecha 28 de octubre de 1966).

46 Si contáramos sólo con Marcos sería imposible vincular "bautismo del Espíritu" con las distintas reacciones ante el ministerio de Jesús, lo que hace que la tesis de Yates resulte más sorprendente. Sospecho que Dodd se siente atraído por ella en su deseo de encontrar paralelos sinópticos a los temas joánicos.

CAPITULO 3

LA EXPERIENCIA DE JESUS EN EL JORDAN

Este acontecimiento en la vida de Jesús tiene importancia extraordinaria, tanto para los que hablan del bautismo del Espíritu como una segunda experiencia, como para los que piensan que el Espíritu se otorga por medio del bautismo con agua. Tanto para los pentecostales como para los sacramentalistas, los acontecimientos que se produjeron en el Jordán constituyen una pauta y un precedente inapreciables. Tienen una significación formativa y hasta normativa para la doctrina y la experiencia cristiana posteriores. Si casi treinta años después de su nacimiento sobrenatural por obra del Espíritu —dicen los pentecostales— Jesús recibió el bautismo del Espíritu en el Jordán como una bendición adicional que le dotaba de poder para cumplir su misión, con cuánta mayor razón deben los cristianos recibir el bautismo del Espíritu después de su nacimiento de lo alto, para ser aptos para el servicio.[1] Los sacramentalistas, por otra parte, ven en el bautismo de Jesús por Juan el nexo entre el bautismo de éste y el bautismo cristiano: el bautismo de Jesús unió el bautismo con agua de Juan con el bautismo del Espíritu prometido y formó el bautismo cristiano del agua y Espíritu.[2] Examinaremos estos dos puntos de vista a su debido tiempo.

Como vemos, los pentecostales tienen un buen argumento. En vista de los relatos de Mateo y de Lucas acerca del nacimiento, se puede decir que Jesús fue ungido con el Espíritu en el Jordán (Hch. 10:38) como una segunda "experiencia" del Espíritu. Es muy probable, aunque no seguro, que Lucas quisiera que comprendiéramos que Jesús estaba tan lleno del Espíritu Santo como Juan (1:15), y que el crecimiento de Jesús en sabiduría y en gracia se debía a la posesión del Espíritu (2:40, 52).[3] El nexo entre el Espíritu y la filiación divna (y

la conciencia filial) señalaría también en esa dirección (1:35; 2:49; 3:22; compárese Rom. 8:15-16; Gál. 4:6).[4] Asimismo, podemos volver a referirnos con autenticidad al descenso del Espíritu sobre Jesús en el Jordán como a un bautismo del Espíritu.[5] En realidad no podemos negar que fue esta unción del Espíritu la que le confirió poder y autoridad para la misión que debía realizar (Hch. 10:38).[6] Hasta podría argumentarse que el tema de la *imitatio Christi*, que encontramos aquí y allí en el Nuevo Testamento (e. g. Mc. 10:39; I Co. 11:1; I Ts. 1:6; Heb. 2:10; I Jn. 2:6) abarca también de manera implícita esta parte de la vida de Jesús, aunque no haya una base exegética real que nos permita hacer esta deducción.

Donde la tesis pentecostalista se desbarata es en su incapacidad para captar el hecho de que estamos abordando aquí acontecimientos cuyo significado —al menos para los que los registraron— descansa casi en su totalidad en el papel que representan en la historia de la salvación. Hay en esta historia sólo un puñado de hechos que podríamos llamar fundamentales. Uno de ellos es la recepción del Espíritu por Jesús en el Jordán. Toda la historia de la salvación gira sobre ese eje hacia un rumbo nuevo. En otras palabras, no estamos refiriéndonos en realidad a etapas de la vida de Jesús que pertenecen a la misma dispensación que la historia de la salvación y a las que se puede apelar como modelo para todas las que pertenecen a idéntica dispensación. Estamos tratando más bien de etapas de la historia misma de la salvación. La experiencia de Jesús en el Jordán es mucho más que un hecho personal. En un momento único en la historia: el comienzo de una época nueva en la historia de la salvación. El comienzo, aunque en un sentido limitado, de la hora final, la era mesiánica, el pacto nuevo. Esto significa que aunque la unción de Jesús con el Espíritu pueda describirse como una segunda experiencia del Espíritu para Jesús, no es una segunda experiencia del pacto nuevo, o de Jesús dentro del pacto nuevo. Es en realidad el acontecimiento que comienza el pacto nuevo para Jesús: inicia la era mesiánica e inicia a Jesús en la era mesiánica.[7] Permítaseme demostrar esto en forma más completa.

1. Notemos en primer lugar la diferencia entre la predicación de Juan y la de Jesús. Para Juan, como hemos visto, la hora final permanecía todavía enteramente en el futuro. Era inminente pero futura. La figura majestuosa, mesiánica, que traería el *eschaton* y el reino mediante su bautismo de juicio no había llegado todavía, si bien estaba muy cerca. También para los evangelistas Juan es sólo el precursor, el que prepara el camino, el que se adelanta corriendo para anunciar que se acerca el que tiene que venir. Para Lucas, en particular, Juan pertenece con exactitud a la época antigua de la ley y los

profetas (compárese Lucas 16:16 con Mt. 11:11). Porque el hecho de que relate la terminación del ministerio del Bautista antes de referirse a su encuentro con Jesús (3:18-20; cotéjese Hch. 10:37, 13:24-25) —aun cuando ese encuentro constituya la culminación de su ministerio— implica que Lucas quiere indicar con claridad que todo el ministerio de Juan pertenece a la época de salvación antigua. [8]

Marcos también parece distinguir con bastante claridad el ministerio de Juan del de Jesús (Mc. 1:14; J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* [1957] 22-23; comp. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* [1968] 6). *Ebáptisa* de 1:8 puede indicar que el ministerio del Bautista termina cuando comienza el de Jesús; pero podría ser también sólo un aoristo gnómico equivalente a "yo bautizo" (Rawlinson, *Mark* 8; Klostermann, *Markus;* Black, *Aramaic Approach* 128-9; Taylor, *The Gospel According to St. Mark* [1952] 64, 157; Cranfield, *Mark* 48-9).

Con Jesús sin embargo, es diferente. Se habla todavía del que había de venir (el Hijo del Hombre), se habla todavía de un juicio futuro (e. g. Mc. 13:24-26; Mt. 13:30; Lc. 21:34-35). Pero está presente también la nota de cumplimiento. La hora final que los profetas esperaban ha llegado al menos en un sentido (Mt. 11:4-6; Lc. 10:23-24). El reino que Juan consideraba íntegramente futuro ha llegado hasta ellos y está en medio de ellos (Mt. 12:28; Lc. 17:20-21). Satanás se encuentra ya amarrado y se le está despojando de sus bienes (Mc. 3:27). [9] En pocas palabras, se ha llevado a cabo un "cambio de eón" decisivo. Y si nos preguntamos —¿en qué momento?— la respuesta es con toda claridad, —en el Jordán, cuando Jesús fue ungido con el Espíritu. La nota de cumplimiento se introduce después de ese suceso. Las primeras palabras de Jesús en el evangelio de Marcos son: "el tiempo *(kairós;* el tiempo escatológico) se ha cumplido..." (1:15). Se ha cumplido porque ha llegado el Espíritu escatológico. El año de la buena voluntad del Señor ha llegado porque el Señor lo ha ungido con el Espíritu (Lc. 4:18,19). Jesús se dirige al encuentro de Satán impelido por el Espíritu y lo derrota por el poder del Espíritu (Mc. 1:12,13; 3:22-30). Esta manifestación de poder pone de manifiesto la presencia del Reino. En verdad, podemos decir que el Reino está presente sólo porque el Espíritu está presente y activo en Jesús (Mt. 12:28).

Hay un punto importante: el cumplimiento y el Reino no vinieron sólo con Jesús o en Jesús mismo (ya tenía alrededor de treinta años y hasta entonces la era nueva no había irrumpido por su intermedio). Tampoco vinieron sólo con el Espíritu (el que según Lucas estaba muy activo en la época del nacimiento de Jesús y llenó al Bautista desde su

nacimiento). El cambio decisivo de la historia se efectuó al descender el Espíritu sobre Jesús. Es el ungimiento singular de esta persona singular lo que produce el fin.

El hecho de que Lucas utilice el mismo lenguaje *(pímplemi)* para describir la experiencia de Juan y la de los cristianos en Hechos, no disminuye la disputa sobre la dispensación. La experiencia de Juan puede describirse en términos de "el espíritu y poder de Elías" (Lc. 1:17), mientras que en el incidente pospentecostal los cristianos experimentan "el Espíritu de Jesús" (Hch. 16:7). La experiencia cristiana tiene un contenido que faltaba de manera absoluta en la experiencia de Juan. Compárese por ejemplo Swete (véase n. 3) 21-22; véase también pág. 39.

2. Tenemos luego el relato real del ungimiento de Jesús por el Espíritu. Hay allí varios rasgos escatológicos. El desgarrar de los cielos, un rasgo distintivo común en la escritura apocalíptica, indica un abrirse paso desde el reino celestial hasta el terrenal.[10] Pero en esta ocasión no se trata sólo de una visión que Jesús ve o de una voz que oye, sino que el Espíritu mismo se posa sobre El.

Vincular la voz con el *Bath qol* es confundir el verdadero sentido. Porque se creía que la "hija de la voz" había remplazado a la inspiración directa del Espíritu Santo a los profetas. Y es sobre todo en este momento que la prolongada sed de conocer al Espíritu llega a su fin. No sencillamente que vuelva la era de los profetas (según Lucas eso ya había ocurrido), sino más bien que ha llegado ya la era del Espíritu.

En ese momento se cumplió la expectativa escatológica de los profetas respecto de un Mesías ungido por el Espíritu (Is. 11:2, 61:1). Quizá deba darse también un significado escatológico a la paloma.[11] Es muy posible que tenga por objeto recordarnos a Gn. 1:2,[12] o quizás a la paloma que Noé envió después del diluvio.[13] De cualquier manera la paloma significaría un nuevo comienzo, una era nueva en las relaciones de Dios con la creación, incluso un pacto nuevo. En las circunstancias escatológicas, *el* pacto nuevo.

Finalmente, tenemos la voz celestial. Si en verdad las palabras son una combinación de Sal. 2:7 e Is. 42:1 (como muchos sostienen todavía)[14] tenemos que decir entonces que los evangelistas consideran a éste como el momento en que Jesús es ungido con el Espíritu como el Mesías.[15] Sólo entonces puede llamarse con propiedad el Mesías (el Ungido), sólo entonces emprende la función de Mesías, y sólo entonces puede decirse que la era mesiánica ha comenzado.

3. Hemos estado tratando aquí la debatida cuestión del mesianismo de Jesús y la relación que guarda con este acontecimiento. Dicha cuestión suele plantearse de la manera siguiente: ¿fue el descenso del Espíritu la ocasión de la adopción de Jesús como Hijo de Dios y

de su proclamación como Mesías? [16] ¿O fue sólo la culminación y la confirmación de un convencimiento creciente de que era Hijo y Mesías? [17] No nos toca a nosotros especular acerca de la propia conciencia mesiánica de Jesús o intentar su defensa. Pero es conveniente llamar la atención sobre el peligro de discutir estas cuestiones como si su importancia primordial se relacionara con la persona de Jesús o con la conciencia personal de Jesús. Este es el error que cometen los pentecostales. El interés de los evangelistas es mucho más amplio que eso, por más importante que ello fuera. Para ellos, la importancia de todo el acontecimiento reside en su significación para la historia de la redención. El descenso del Espíritu sobre Jesús no efectúa tanto un cambio en Jesús, en su persona o en su posición, sino que establece el principio de una etapa nueva en la historia de la salvación. La idea no es que Jesús llegara a ser lo que no había sido antes, sino que ingresara donde no había estado antes: en una época nueva en el plan de redención de Dios. Y de ese modo, en virtud de su personalidad única, asumiera un papel que no había sido suyo antes porque no pudo pertenecerle, puesto que el *kairós* aún no se había cumplido.

Sólo cuando captamos este punto podemos dar pleno significado a los relatos del nacimiento en Mateo y Lucas y a los acontecimientos que tuvieron lugar en el Jordán. Así, por ejemplo, cuando Lucas cita al menos en forma parcial la fórmula de adopción de Salmos 2:7, su reflexión principal es que la era nueva lleva a Jesús a un ministerio nuevo. No pretende negar lo que ya ha escrito en los capítulos 1 y 2, ni comete la ingenuidad de contradecirse. Jesús es Mesías e Hijo de Dios desde su nacimiento en un sentido (1:35, 43, 76; 2:11, 26, 49). Pero también en un sentido sólo llega a ser Mesías e Hijo en el Jordán, puesto que en realidad no llega a ser el Ungido (Mesías) hasta entonces (Is. 61:1-2; Lc. 4:18; Hch. 10:38), [18] y sólo entonces la voz celestial le aclama como Hijo. De igual manera, en un sentido no llega a ser Mesías e Hijo hasta su resurrección y ascensión (Hch. 2:36; 13:33). La respuesta a estas contradicciones aparentes no debe buscarse en distintas cristologías, como si Lucas no se diera cuenta del valor de lo que escribía, sino en la evolución de la historia de la salvación. En cada fase nueva de la historia de la salvación, Jesús emprende una fase distinta y más amplia de su mesianismo y de su relación filial. No se trata de que Jesús llegue a ser lo que no era antes, sino que la historia se transforma en lo que antes no era. Y Jesús no puede dejar de sentir la influencia de los cambios de la historia, puesto que es El quien los realiza desde dentro de la misma historia.

Por lo tanto, aun cuando demos plena importancia a los sucesos del Jordán y a lo que significaban para los evangelistas, quedan toda-

vía suficientes razones para sostener la idea de su conciencia mesiánica y de la convicción de su filiación divina anterior a dichos sucesos. Hasta podemos decir, aunque no podamos probarlo, que Jesús se sometió al bautismo de Juan porque tenía consciencia de su misión. De tal manera, se comprometía para la tarea mesiánica y para la dependencia completa del Padre que siguió al descenso del Espíritu, el que trajo como consecuencia la introducción inmediata de la era final.

4. ¿Cuál era este nuevo papel, esta fase más completa del mesianismo que llegó a Jesús mediante la unción del Espíritu y para la cual se comprometió en su bautismo? Los tres primeros evangelistas [19] responderían: El descenso del Espíritu convirtió a Jesús en el símbolo de Israel, en el nuevo Adán. Esto se deduce de las palabras que pronuncia la voz que viene del cielo. Porque el rey (de Sal. 2) y el siervo (de Is. 42) eran figuras simbólicas. [20] Y las tres palabras claves (de Marcos) *huiós, agapetós* y *eudókesa* "reunidas forman un concepto que en el Antiguo Testamento se aplica sólo a Israel. [21]

Cada uno de los evangelistas desarrolla esta idea a su manera. Marcos sostiene que el Espíritu descendió como una paloma *eis autón.* [22] Puesto que en la tradición judía la paloma es en general un símbolo que representa a Israel, [23] Marcos puede querer darnos a entender que con la recepción del Espíritu Jesús se transformaba en la representación de Israel. Si pudiera demostrarse que se trata de los ecos de Isaías 63 —en especial de los vs. 11 y 12 como sugiere S. I. Buse, [24] indicaría que Marcos vio los sucesos del Jordán como paralelos en importancia al paso del Mar Rojo. [25] La dádiva del Espíritu sería entonces paralela a la entrega de la ley en el Sinaí, [26] y las tentaciones podrían parangonarse con el período de Israel en el desierto (véase más adelante). Pero quizá se destaque más en el relato de las tentaciones que sigue a continuación, la idea de que Jesús es el nuevo Adán. Mientras que al principio de la creación antigua el primer Adán fue tentado y cayó, al principio de la creación nueva el segundo Adán es tentado pero resulta victorioso (Mc. 3:27). [27]

En Mateo, el rasgo más notable es el relato de la tentación, el cual sigue también al de la recepción del Espíritu. En tiempos recientes se ha clasificado con razón este pasaje como un *midrash* cristiano primitivo basado en Dt. 6-8. [28] Así como Jehová condujo a Israel su hijo (comp. Ex. 4:22-23; Jer. 31:9; Os. 11:1) por el desierto durante cuarenta años para humillarlo, para probarle *(peirázein)* y disciplinarle (Dt. 8:2-5), así también el Espíritu conduce a Jesús al desierto [29] para que sea probado *(peirázesthai)*. Jehová disciplinó a Israel como hace todo padre con su hijo (Dt. 8:5). De igual manera Jesús, apenas aclamado como Hijo de Dios, es probado con sumo rigor con idéntico

fin (Mt. 4:3, 6). Dios había hecho un pacto con Israel y lo había probado para ver si le sería fiel, pero Israel fracasó en la prueba una y otra vez. Ahora se efectúa un pacto nuevo y se pone a prueba la fidelidad del nuevo Israel. Sólo cuando se le haya así probado, examinado y declarado obediente, cuando el pacto se haya confirmado en él y para él, sólo entonces podrá seguir adelante en su obra como Hijo y Siervo para otros (comp. Heb. 5:8, 9). No necesitamos preguntar en qué momento se establece el pacto nuevo. La estrecha conexión entre el descenso del Espíritu y el *peirázein* al que el Espíritu conduce a Jesús indica que el momento decisivo está en el episodio anterior.

Podrían extraerse conclusiones similares del relato de la tentación que hace Lucas. Pero quizá lo más sorprendente es la cristología adánica que emplea. No puede ser simple casualidad que Lucas inserte la genealogía de Jesús entre su ungimiento con el Espíritu y su tentación. Tampoco puede serlo que haga remontar su árbol genealógico hasta "Adán, el hijo de Dios". Tenemos aquí la raza de Adán, el hijo de Dios. Una raza que, según se deduce, sufrió por causa de su *caída.* [30] Pero ahora tenemos el segundo Adán, el "Adán de la era final", [31] que acaba de ser aclamado como Hijo de Dios. Se le lleva al desierto para que luche con el mismo Satanás, y para que invierta los resultados trágicos de la caída, primero negándose a ceder, y luego actuando en favor del hombre caído. El instante en que comienza esta "Historia del Hombre, Parte Segunda" es el momento en que Jesús es ungido con el Espíritu y oye la voz del cielo.

Vemos entonces que los pentecostales no pueden basar su argumento sobre la experiencia de Jesús en el Jordán. Porque ese ungimiento con el Espíritu fue en esencia una experiencia preliminar: iniciaba la era final y la entrada de Jesús en ella. Puede llamarse con propiedad un bautismo del Espíritu, porque Juan había esperado que un bautismo del Espíritu fuera el instrumento que introdujera el fin. El descenso del Espíritu sobre Jesús trajo en verdad ese fin. Pero ello sólo prueba que el bautismo del Espíritu es preparatorio. No es algo que simplemente acompaña al comienzo de la era nueva; es algo que la lleva a cabo. Aunque fuera correcto que los pentecostales parangonaran el nacimiento sobrenatural de Jesús con el de los cristianos, sería ineficaz. El nacimiento de Jesús pertenece en su totalidad al pacto antiguo, a la época de Israel.

Lucas lo demuestra con mucha claridad. Los dos primeros capítulos son de carácter netamente veterotestamentario aun en su pensamiento y fraseología. El ritual y la religiosidad del Antiguo Testamento se destacan en toda su extensión y el Espíritu es eminentemente profético. Véase H. H. Oliver, *New Testament Studies* 10 (1964) 202-26; W. B. Tatum, *New Testament Studies* 13 (1967) 184-

95; comp. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968) 81. P. S. Minear considera este punto cuando sostiene que "el carácter, la resonancia y el vigor de los relatos del nacimiento son tales que impiden toda afirmación rotunda de que Juan y Jesús pertenezcan a épocas distintas" (en *Essays in honor of Paul Schubert: Studies in Luke · Acts* [ed. L. E. Keek y J. L. Martyn 1966] 120-3).

Sólo con el descenso del Espíritu se da entrada al pacto nuevo y a la era nueva, y sólo de ese modo entra Jesús mismo en la era y el pacto nuevos. Entra como hombre símbolo, representando en sí mismo a Israel y también a la humanidad. Como tal, este primer bautismo del Espíritu puede tomarse como típico de todos los bautismos del Espíritu posteriores: el medio por el que Dios lleva a cada uno a seguir tras las huellas de Jesús. Jesús como símbolo del pueblo *(ho laós;* comp. Lc. 2:10, 32; 3:21) es el primero que entra en la promesa hecha a éste.

Al mismo tiempo, los pentecostales tienen razón cuando reconocen que el ungimiento de Jesús con el Espíritu fue lo que lo habilitó para su ministerio mesiánico de sanar y enseñar (Hch. 10:38). Este "ungimiento con poder para el servicio" no debe tomarse sin embargo como el propósito primordial del ungimiento; es sólo su corolario. En otras palabras, el bautismo del Espíritu no es en especial para dotar para el servicio a los cristianos (que ya lo son). Su función es más bien iniciar al individuo en la era y el pacto nuevos, "cristianizarlo" (o sea ungirlo), y, al hacerlo así, equiparlo para la vida y el servicio en esa era y pacto nuevos. En esta entrada de Jesús en la era y el pacto nuevos encontramos el símbolo de la entrada de todos los iniciados.

Para nosotros, el ministerio más importante para el cual el descenso del Espíritu dotó a Jesús fue su tarea mesiánica de bautizar en el Espíritu (véase Grundmann, *Markus* 31; J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* [1957] 29; Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* [1963] 61). Juan 1:33 presenta esto con suma claridad (W. Bauer, *Johannes evangelium* [Handbuch zum Neuen Testament 1912] 23; Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 311). También lo implica 3:34 donde, sin lugar a dudas, la referencia principal se refiere en especial a la dádiva del Espíritu hecha por el Padre a Jesús *(ouk ek métrou),* pero donde por su ambigüedad cautelosa Juan puede también referirse a la administración del Espíritu por parte de Jesús *(dídosin;* presente, véase 1:33) (Brown, *John* 158, 161-2; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* [1965] 399 y sig.; Hoskyns, *The Fourth Gospel* [1947] 224, 230-1; comp. Sanders y Mastin, *The Gospel According to St. John* [1968] 136). El agregado de *kai ménon* en Juan 1:33 implica también que Jesús recibe el Poder para la totalidad de su misión (como Cordero de Dios y como bautizante del Espíritu) mediante el don del Espíritu (véase Barrett, *John* 148).

Volvemos ahora a los que dicen que Jesús recibió el Espíritu en el bautismo, o aun mediante éste, y que presentan a este bautismo con agua y Espíritu como el prototipo del bautismo cristiano. Debemos rechazar con firmeza esta interpretación. Me he abstenido deliberadamente de poner a este capítulo el título de "El bautismo de Jesús", porque el examen de cada uno de los cuatro evangelios muestra con claridad que el bautismo de Jesús efectuado por Juan no era el motivo primordial de interés. Ni puede estirarse la concertina para que haga que el vocablo bautismo abrace la totalidad del acontecimiento. El Cuarto Evangelio ni siquiera menciona el bautismo, y los tres sinópticos hablan de él como de un hecho acabado (todos usan aoristos. o sea pretéritos indefinidos) que precedió a la acción principal del pasaje. Como en otros pasajes, "bautismo" sólo significa el acto o rito de la inmersión. Por lo tanto, sería inapropiado titular este párrafo "El bautismo de Jesús". Reflejaría más bien el interés de los eclesiásticos más recientes antes que el énfasis de los evangelistas.

Para el cuarto evangelista lo importante en el encuentro entre el Bautista y Jesús fue el descenso del Espíritu sobre éste. Lejos de insinuar que ello se produjo mediante el bautismo con agua o debido a él, Juan enfoca la atención de modo exclusivo en la obra del Espíritu. No es posible que el autor deseara que entendiéramos que Jesús recibió el Espíritu en el bautismo de Juan y mediante el mismo. O que quisiera hacer de la experiencia de Jesús en el Jordán un tipo de "bautismo cristiano del agua y del Espíritu". Si así fuera, resulta incomprensible que omitiera mencionar el bautismo de Jesús en 1:32, 33 (o en 3:34 y 6:27).

En Lucas se pone de manifiesto con toda claridad que la experiencia suprema para Jesús no fue el rito del agua sino el descenso del Espíritu. En Hechos 10:38 no figura el bautismo, y en Lucas 3: 21, 22 se lo menciona de pasada con un participio aoristo *(baptisthéntos)*.[32] El participio aoristo, por supuesto, a menudo significa acción coincidente. Pero aquí es obvio que la acción de *baptisthéntos* precede en el tiempo a la del participio presente *proseujoménou*. Si Lucas hubiera deseado vincular el descenso del Espíritu con el bautismo en forma directa, hubiese dicho *baptizoménou*. En la forma en que se expresa, es evidente que se propone hacernos entender que el descanso del Espíritu coincidió con la oración de Jesús, y no con el bautismo que ya se había realizado.[33] Para Lucas el Espíritu se recibe en respuesta a la oración,[34] no en el bautismo ni por su intermedio. Toda la frase avanza con esfuerzo mediante tres participios, para concentrar la atención en la acción principal; es decir, en la experiencia de

la apertura del cielo, el descenso del Espíritu y la declaración de la voz.

En Mateo el descenso del Espíritu se asocia más estrechamente con el bautismo, y en Marcos aún más: *kai ebaptísthe... kai authús anabaínon... eiden... to pneuma... katabainon...* Las dos palabras que unen con mayor firmeza el descenso del Espíritu con el bautismo son *euthús* y *anabaínon.* Pero no debe dárseles demasiada importancia.[35] *Euthús* es una de las palabras favoritas de Marcos y, como ocurre en general cuando se utiliza demasiado una conjunción o un adverbio, se los usa a menudo en forma indefinida y en el sentido más débil de "entonces" o "por lo tanto" (por ejemplo Mc. 1:21, 23, 28).[36] *Anabaínon* no describe la salida a la superficie del agua que sigue a la inmersión completa, sino más bien la salida del río trepando a la ribera después de cumplirse el rito. Esto se desprende del *anébe apo tou húdatos* de Mateo, que podría traducirse sencillamente "dejó el agua". Y se muestra con mayor claridad en Hechos 8:39 donde *ambos,* Felipe y el eunuco, salieron del agua *(anébesan ek tou húdatos),* aunque en realidad Felipe no se había sumergido (véase también Mc. 6:51). Por lo tanto, Mateo y Marcos no se diferencian tanto de Lucas. Mateo parece ordenar los acontecimientos en orden de sucesión: se bautizó, dejó el agua, tuvo la experiencia del Espíritu. Marcos nos describe el cuadro de los cielos abiertos y del Espíritu que desciende mientras Jesús sube a la ribera desde el agua con su bautismo terminado. Ambos acontecimientos están más o menos yuxtapuestos.

Debemos hacer otras tres consideraciones. En primer lugar, llama la atención que Marcos, que es quien transmite las palabras de Juan sobre el bautismo mesiánico en la forma de su real cumplimiento, sea también quien oponga con mayor claridad el bautismo del Espíritu del nuevo pacto al bautismo con agua de Juan. Podríamos decir que simplifica las palabras del Bautista para acentuar la antítesis. Si vio entonces el descenso del Espíritu sobre Jesús como el comienzo del bautismo del Espíritu prometido,[37] se confirma que vio los dos acontecimientos —el bautismo del agua y el del Espíritu, de Jesús— como fundamentalmente distintos.

En segundo lugar, en Marcos este pasaje es la segunda parte de una serie de tres secciones que se vinculan entre sí por el tema del Espíritu (vs. 4-8, 9-11, 12-13).[38] Este hecho resulta más sorprendente si tenemos en cuenta la escasa frecuencia con que Marcos menciona al Espíritu (sólo en tres ocasiones más). Resulta claro, entonces, que la característica central de esta experiencia de Jesús es la acción del Espíritu, y que debemos concentrar nuestra atención en ella.[39]

En tercer lugar, en los tres sinópticos las características escatológicas aparecen después del bautismo. Fue lo que ocurrió *después* del bautismo lo que introdujo la nueva era. El bautismo no es parte del *esjaton* o de su manifestación. Es todavía el bautismo de Juan, el rito preparatorio cuyo cumplimiento no está en sí mismo sino que espera el futuro. El hecho de que el cumplimiento siga a la ejecución del rito en el caso de Jesús, no se debe al rito sino a la persona implicada en él (véase más adelante).

Es evidente, por lo tanto, que mucho del tratamiento teológico acerca de la relación entre el bautismo y el Espíritu se ha basado sobre un error fundamental. Las conclusiones falsas extraídas de "el bautismo de Jesús" han sido la fuente principal de los puntos de vista antibíblicos respecto del bautismo cristiano, que han distorsionado por demasiado tiempo el concepto que del Espíritu Santo tiene la Iglesia. Debe afirmarse con todo énfasis que el bautismo de Jesús y el descenso del Espíritu son dos acontecimientos distintos; estrechamente vinculados, pero distintos. Además, al tratar estos sucesos desde el punto de vista teológico debe ponerse el énfasis en el descenso del Espíritu. El bautismo es sólo preliminar. Necesario quizá pero preliminar. El bautismo de Juan permanece en el lugar y con el significado que él mismo le dio. Un rito que era, en esencia, preparatorio para el bautismo inminente del Espíritu y, al mismo tiempo, su antítesis. No era el bautismo con agua el que iniciaba en el oficio mesiánico,[40] sino sólo el del Espíritu. En el caso de Jesús, la relación exacta entre los dos acontecimientos es bastante directo. Su bautismo se interpretó en primer lugar como una expresión de arrepentimiento (como la de los profetas, que se identificaban con el pueblo y con sus pecados), de sometimiento a la voluntad de Dios (véase Mt. 3:15), y de compromiso con la obra para la cual había sido llamado.[41] Fue en respuesta a ese arrepentimiento, sometimiento y compromiso, y como resultado de todo ello, que se otorgó el Espíritu y se dio comienzo a la era nueva con el redoblar de tambores apocalíptico y la proclamación celestial. En otras palabras, si hay una relación de causalidad entre los dos sucesos es entre la actitud de la persona bautizada y el Espíritu, no entre el rito y el Espíritu. El rito no estableció la diferencia, puesto que Juan bautizó a muchos otros y éstos no vieron ni oyeron nada.[42] La diferencia la estableció la persona. Y no sólo ésta, porque Jesús había vivido ya cerca de treinta años, sino la actitud con que se acercó. El rito desempeñaba un papel importante, pero no el papel decisivo que le asigna la mayoría de los sacramentalistas. Fue el momento del compromiso de Jesús y el medio por el cual expresaba su sometimiento a la voluntad de su Padre. Pero sólo eso. El Padre no expresaba su

complacencia por el bautismo. Se mostraba satisfecho porque su hijo daba pruebas de su buena voluntad para cumplir su misión divina. Dios alababa su actitud y ésta traía como resultado la dádiva del Espíritu.

Si admitimos que los sucesos del Jordán son un tipo de conversión-iniciación,[43] debemos distinguir lo que ello significa. En realidad *no* significa que el acto ritual y la experiencia consiguiente *coincidan* y sean *idénticos* al acto espiritual y a la experiencia que "simbolizan", como lo expresara Plooij con tanta temeridad (véase n. 16). Lo que sí significa es que el bautismo con agua y el bautismo del Espíritu son acontecimientos distintos; que cualquier relación entre ellos tiene que hallarse únicamente en el arrepentimiento, la sumisión y el compromiso expresado en el primero; y que todo el énfasis y la atención deben concentrarse casi íntegramente en el segundo.

Podría parecer a los de tradición más católica, que las consideraciones que hemos adelantado aquí favorecen a los que han sostenido un criterio ortodoxo respecto de la confirmación distinguiéndola del bautismo.[44] Debe aclararse por lo tanto que no estamos tratando aquí de dos acciones rituales sino sólo de una: el bautismo. Que la dádiva del Espíritu es en su totalidad un acto del Padre. Que sólo puede decirse con propiedad que es este último quien introduce la era y el pacto nuevos y quien hace que entremos en ellos. Que la acción ritual, aunque distinta de sus efectos y subordinada a ellos en su significado, conduce a la dádiva del Espíritu y la trae como resultado. Pero no por alguna virtud o por la eficacia sacramental del rito, sino más bien por la sumisión y el compromiso que expresa. Como modelo de conversión-iniciación cristiana, vemos que la entrada en la era y el pacto nuevos es un acontecimiento complejo, que comprende acciones distintas del hombre (bautismo) y de Dios (don del Espíritu), unidas por el arrepentimiento y el compromiso que se expresa en el primero y que da como resultado el último.

NOTAS

[1] Véase M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* (1964) 18-20; *Fire* 15; B. Allen, *New Life and New Power* (1965) 5; G. Lindsay, *Baptism of the Holy Spirit* (1964) 10-11; L. Christenson, *Speaking in Tongues and its Significance for the Church* (1968) 36-7; y anteriormente, R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 38-9. En cuanto a un argumento similar en favor de la confirmación, véase L. S. Thornton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* (1954) 96-100, 110-18, 128-32; 139-40. 160-61.

[2] A. E. J. Rawlinson, *The Gospel According to St. Mark* (1925) 11; von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (1926) 163-9; H. W. Robinson, *The Baptist Quarterly* 9 (1938-39) 389; Bornkamm; *Theologische Blätter* 17 (1938) 46; Lampe, *Seal* 34; Cullmann, *Baptism* 21; Gilmore; *Christian Baptism* (ed. Gilmore; 1959) 91; Conzelmann, *The Teology of St. Luke* (versión inglesa 1961) 23; *Grundmann, Lukas* 108; Comisión de la Iglesia de Escocia, *Biblical Doctrine* 18; Guillet en *Baptism in the New Testament* 94-5; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) 98, 108.

[3] Comp. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (1909) 35; H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 103, 105; J. N. Geldenhuys, *The Gospel of Luke* (1950) 146-7.

[4] Comp. Lampe en *Studies* 167-8.

[5] Véase págs. 36 sig., 44 y J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* (1957) 26; Barth, *Täufe* 74; P. Carrington, *According to Mark* (1960) 38; además de los citados en n. 2.

[6] Rawlinson, *Mark* 11, 254; Lampe en *Studies* 171; K. H. Rengstorf; *Das Evangelium nach Lukas* (Das Neue Testament Deutsch 1958) 59-60; Filson, *Matthew* 68; Grundmann, *Lukas* 108. Véase también pág. 42.

[7] Comp. von Baer (véase n. 2) 166-7; F. J. Leenhardt, *Le Baptême Chrétien* (1944) 27; C. H. Kraeling, *John the Baptist* (1951) 154-5; Lohmeyer, *Markus* 25; Schweizer, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI 398; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (versión inglesa 1961) 22-27; J. M. Robinson (véase n. 5) 27-8; H. J. Wotherspoon, *What Happened at Pentecost?* (1937) 16; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967) 244.

[8] Véase Conzelmann (n. 7) 22-27; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (1961) 101-5; H. Flendek, *S. Luke: Theologian of Redemptive History* (versión inglesa 1967) 122-4, si bien Conzelmann exagera su argumento (véase e.g. pág. 18, n. 3 y su interpretación de Lucas 7:27 en 167 n. 1), W. C. Robinson Jr., en *The Way of the Lord* (1962) 5-42, hace una crítica más minuciosa de Conzelmann; lo mismo W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (1968) 46-57, quien, no obstante, ni aquí ni en su estudio de Mateo (27-41) da suficiente importancia al descenso del Espíritu sobre Jesús como señal determinante del Reino y del comienzo de la era de cumplimiento.

[9] Véase E. Best, *The Temptation and the Passion* (1965) 11-15.

[10] Lohmeyer, *Markus* 21; Bornkamm; *Theologische Blätter* 17 (1938) 45; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (1952) 160; H. Schlier, *Besinnung und das Neue Testament* (1964) 213; C. Maurer, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. G. Kittel; ahora G. Friedrich, 1933 y sigs.) VII 962; Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 81, 83.

[11] G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (1963) 61.

[12] Los rabinos consideraron algunas veces a la paloma como una representación del Espíritu que observa el caso con amargura (Lohmeyer, *Markus* 21, 25; Barrett, *Tradition* 39; *Taylor* [véase n. 10] 161).

[13] Von Baer (véase n. 2) 58, 169; J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu* (1936) 127-8; Leenhardt, *Baptême* 20; Lampe, *Seal* 36; también *Scottish Journal of Theology* 5 (1952) 167; Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (1959) 32. Esta sugerencia gana verosimilitud si el bautismo de Juan quiso simbolizar la corriente del juicio venidero (véase lo citado en pág. 29, n. 11, pág. 30, n. 19), recordando así el diluvio de Noé (comp. I P. 3:20, 21); porque entonces la paloma significaría el fin del juicio y el comienzo de una nueva era de gracia. Esta es quizá otra de las razones por las que Lucas enfatiza tanto la realidad de la paloma.

[14] M. Hooker refuta la alusión a Is. 42:1 en razón de su divergencia con la versión de los Setenta (*Jesus and the Servant* [1959] 68-73), lo que resulta discutible teniendo en cuenta a Mat. 12:18; comp. Hch. 1:8 donde la venida del Espíritu sobre los discípulos los habilita para cumplir lo que es en realidad la misión del siervo *eós esjátou tes ges* (Is. 49:6; comp. Hch. 13:47).

[15] La voz se refiere al don del Espíritu: "La palabra que Dios dirige a Jesús explica la obra que Dios realiza en Jesús" (F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* [1926] 162).

[16] Dan una respuesta afirmativa con diversos grados de convicción e.g. M. Dibelius (véase cap. 2 n. 1) 59, 63; J. M. Creed (véase cap. 2 n. 1) 56; D. Plooij en *Amicitiae Corolla: Essays presented to J. R. Harris* (ed. H. G. Wood 1933) 241, 252; B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark* (Moffat 1937) 16; Barrett, *Tradition* 41-44; Klostermann, *Markus* 7; D. E. Nineham; *St. Mark* (1963) 62-3.

[17] Asimismo por ejemplo Rawlinson, *Mark* 10, 254; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (1952) 162; Cranfield, *Mark* 55; G. D. Caird, *St. Luke* (1963) 77; Moule, *Mark* 11.

[18] W. C. van Unnik, *New Testament Studies* 8 (1961-62) 101-16.

[19] La importancia en la historia de la salvación del descenso del Espíritu sobre Jesús no está señalada en Juan con tanta claridad. Este desea centralizar la atención en los verdaderos sucesos salvadores del final del ministerio terrenal de Jesús (véase cap. 14), pero aquello se deduce de pasajes como 1:33; 3:34 (véase pág. 42; 6:27; comp. 1:16, 17 donde podríamos sustituir con facilidad *pneúma* por *járis* (véase pág. 149).

[20] "El rey representa al pueblo para Jehová" (H. W. Robinson, "La Concepción Hebrea de la Personalidad Colectiva", Beihefte zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 [1936] 56, reeditado como *Corporate Personality*

in Ancient Israel [1964] 11); la idea de que se consideraba al siervo de Is. 42 como una personalidad corporativa equivalente a Israel se basa en la suposición de que el siervo de dicho pasaje se comparaba con el siervo de Is. 44:1, 2. Véase además H. H. Rowley, *The Servant of the Lord* (1952) 33-58.

21 M. Hooker, *Jesus and the Servant* (1959) 73.

22 A la luz del uso que hace Marcos en otros pasajes es casi seguro que esto significa "en él", prefiriendo deliberadamente *eis* a *epí*.

23 H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (1922 y sigs.) I, 123-25.

24 *Journal of Theological Studies* 7 (1956) 74-5; comp. Lohmeyer, *Markus* 21; A. Feuillet, *Revue Biblique* 71 (1964) 324.

25 Comp. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956) 111-12 y A. R. C. Leaney; *The Gospel According to St. Luke* (1958) 109.

26 Comp. el derramamiento del Espíritu en Pentecostés (véase págs. 61 y sigs.).

27 Comp. J. Jeremias, *Theological Dictionary of the New Testament* I (versión inglesa de *Theologisches Wörterbuch zum N. T.)* (ed. Bromiley 1964 y sigs.) 141; también *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963) 278-9; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (1952) 164; J. C. Fenton en *Studies in the Gospels* (ed. Nineham) 106; D. E. Nineham, *St. Mark* (1963) 64; Best, *Temptation* 6-10; Schweizer, *Markus* 22-3.

28 B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son* (1966). Las conexiones principales se encuentran en los tres puntos decisivos de la narración —las respuestas de Jesús— de Dt. 8:3; 6:16 y 6:13 respectivamente. Véase también G. H. P. Thomson, *Journal of Theological Studies* 11 (1960) 1-12; P. Doble, *Expository Times* 72 (1960-61) 91-93; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962) 53-60. J. C. Fenton, *St. Matthew* 1963), observa la tipología del Exodo en el bautismo de Jesús y nos recuerda Mt. 2:15, 20 (58-59).

29 "De acuerdo con los comentaristas judíos recientes, el Espíritu de Dios estaba particularmente activo entre el pueblo de Dios en la época del éxodo y de su peregrinación en el desierto" (Gerhardsson 37, véase n. anterior). Véase Is. 63:8-14; Nm. 9:20; 11:10-29.

30 Thomson 7-8 (véase n. 28).

31 E. Hirsch citado en K. H. Rengstorf 61 (véase n. 6).

32 "En razón de la construcción que usa, Lucas no relata en realidad la realización del bautismo de Jesús" (Klostermann, *Lukasevangelium* [Handbuch zum Neuen Testament 1929] 55). Dibelius llama al bautismo de Jesús en Lucas "una circunstancia accesoria" (Nebenumstand) (60, véase cap. 2 n. 1).

33 J. M. Creed (véase cap. 2 n. 1) 57; comp. Lampe, *Seal* 43-3; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (1966) 91; W. C. Robinson Jr.; *The Way of the Lord* (1962) 8-9; A. Feuillet, *Revue Biblique* 71 (1964) 333; Haenchen; *Weg* 56; H. Flender (véase n. 8) 51; Wilkens, *Theologische Zeitschrift* 23 (1967) 29.

34 Lc. 3:21; 11:2 (Marcion); 11:13; Hch. 1:14 con 2:1-4; 2:21 con 2:39; 4:23-31; 8:15-17; comp. 22:16.

[35] En una posición contraria, por ejemplo Lagrange, quien concluye: "El movimiento del Espíritu depende del bautismo" *(Evangile selon Saint Marc* [1947] 9).

[36] Véase G. D. Kilpatrick, The *Bible Translator* 7 (1956) 3-4; Comp. D. Daube; *The Sudden in the Scriptures* (1964) 60. Aun cuando en este caso *euthús* deba traducirse "inmediatamente", modifica el verbo principal *eiden* antes que el participio (Revised Standard Version; Daube 46-7).

[37] Esto es muy posible dado que el *to pneuma* del v. 10 nos recuerda naturalmente el *pneuma hágion* del v. 8 (Von Baer [véase n. 2] 59). Véase también pág. 41.

[38] J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark* (1957) 29; S. E. Johnson; *The Gospel According to St Mark* (1957) 35.

[39] Véase también F. Büchsel (véase n. 15) 149; Haenchen, *Weg* 52. J. M. Robinson 27 (véase n. 5) y D. E. Nineham, *St Mark* (1963) 58; observan la ausencia de agentes humanos en la narración.

[40] En una posición contraria J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu* (1936) 115-17.

[41] Comp. V. Taylor, *The Gospel According to St Mark* (1952) 618; Cranfield; *Scottish Journal of Theology* 9 (1955) 54; C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (1967) 74; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/4 6673.

Obsérvese también la descripción que hace Rowley del bautismo del prosélito como "un acto de autodedicación al Dios de Israel" (*From Moses to Qumran* [1963] 226). Si *ho amnos tou theou* implica la muerte de Jesús como Siervo Sufriente (J. Jeremias TDNT I [véase n. 27] 338-40; Cullmann, *Early Christian Worship* [versión inglesa 1953] 63-65) o como cordero pascual (Barret, *John* 147), y en verdad deriva del Bautista; fortalecería el criterio de que Jesús vio su bautismo desde el principio como una dedicación total y un símbolo de su muerte.

[42] Compárese Barrett, *Tradition* 25.

[43] A. Schweitzer, *The Mysticism of St Paul* (versión inglesa 1931) 234; y Beasley-Murray; *Baptism in the New Testament* (1963) 64 señalan con razón que en el Nuevo Testamento nunca se establece ninguna clase de relación entre el bautismo de Jesús y el bautismo cristiano. Pero no estamos discutiendo el bautismo. Véase más adelante pág. 125.

[44] Comp. A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism* (1891) 14-16; A. T. Wirgman, *Doctrine of Confirmation* (18-97) 4053; F. H. Chase; *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) 14-5; W. K. Lowther Clarke, *Confir- or the Laying on of Hands* (1926) 15, 19; G. Dix; *Laying on of Hands* (1926) 15; 19; G. Dix, *Laying on of Hands* 15; también *Theology* 30.

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 4

EL MILAGRO DE PENTECOSTES

La palabra Pentecostés está muy cerca del corazón de los pentecostales. No sólo les proporciona su nombre "de fábrica". Les suministra también su doctrina distintiva (y a veces muy querida). Les brinda la clave para una vida cristiana y un testimonio plenos. Les habla de las experiencias de Cristo que más atesoran, y les capacíta para expresar su devoción y su alabanza más profundas. Pentecostés es el mensaje de los pentecostales y resume su contribución a la fe cristiana y el énfasis especial que ponen en ella. Ernesto Williams lo expresa de la manera siguiente: "Ser pentecostal es identificarse con la experiencia que tuvieron los seguidores de Jesús en el día de Pentecostés; esto es, llenarse del Espíritu Santo en la misma forma en que ellos se llenaron en aquella ocasión."[1] Los pentecostales sostienen que los que recibieron el bautismo del Espíritu en el día de Pentecostés estaban ya "salvados" y "regenerados". Su recepción del Espíritu en aquel día no constituyó su conversión; no fue el comienzo de su vida cristiana. En otras palabras, Pentecostés fue una segunda experiencia posterior a su "nuevo nacimiento" y diferente de éste. Como tal, establece la norma para toda la experiencia cristiana posterior. Así como los discípulos recibieron el bautismo del Espíritu en Pentecostés, una experiencia posterior a su "regeneración", todos los cristianos pueden (y deben) ser bautizados en el Espíritu después de su conversión.

La prueba que se aduce para sostener que Pentecostés fue una segunda experiencia se deduce de los evangelios, en especial el de Juan. Los pasajes que suelen citarse incluyen Juan 13:10, 11, 15:3, 20:22 y la única referencia de Lucas en Lc. 10:20.[2] Los argumentos

son los mismos que usan los antiguos maestros de la santidad,[3] y tienen un paralelismo muy cercano con la enseñanza de algunos católicos en el sentido de que Pentecostés fue la confirmación de los apóstoles.[4]

La mención del evangelio de Juan en cuanto procedamos con cuidado, plantea un problema metodológico básico: ¿debemos abordar el material del Nuevo Testamento como teólogos sistemáticos o como teólogos y exegetas bíblicos? El error común en que incurren muchos de los primeros es tratar el Nuevo Testamento (y aun la Biblia) como un todo homogéneo, del cual pueden extraerse textos de cualquier parte referentes a un tema elegido y colocarlos en un armazón o sistema con base a menudo extrabíblica, aun cuando puedan derivarse del pensamiento de un autor bíblico como Pablo. El método de los últimos consiste en tomar cada autor y libro por separado y bosquejar (o tratar de hacerlo) los énfasis teológicos particulares de cada autor o libro. Sólo cuando haya colocado un texto en el contexto del pensamiento y la intención de su autor (según lo expresa en su escrito), puede el teólogo bíblico sentirse en libertad para permitir que ese texto actúe en forma recíproca sobre otros textos de otros libros. Es evidente que el último método es el más seguro. Aunque implica más trabajo, está siempre en condiciones de darnos una imagen más exacta del pensamiento bíblico que el primero. Esto significa, en nuestro caso, que no podemos dar por sentado que los Evangelios y el Libro de Hechos sean simples relatos históricos que se complementan unos a otros en una proporción de cien por ciento. Tampoco podemos suponer que Lucas y Juan tengan los mismos propósitos. Pueden tenerlos, por supuesto, pero no podemos sostenerlo sin pruebas. De cualquier manera, no podemos comenzar relacionando Juan 20:22 con Hechos 2. Debemos antes comprender al primero en el contexto del Cuarto Evangelio y al segundo en el contexto del pensamiento de Lucas. Y *sólo entonces* podremos correlacionar los textos individuales. Dejaremos a un lado a Juan por el momento. Nuestra tarea actual será esclarecer el concepto que Lucas tenía de Pentecostés.

Cuando examinamos Pentecostés en el contexto de Lucas y Hechos, se nos hace de nuevo evidente que ni los católicos ni los pentecostales han comprendido el verdadero sentido del significado principal del relato. Porque nos encontramos una vez más ante una línea divisoria en la historia de la salvación. Comienza una era nueva y un pacto nuevo, no para Jesús esta vez sino para sus discípulos. Pentecostés fue para ellos lo que el Jordán había sido para Jesús.[5] Jesús entró en la era y el pacto nuevos mediante el bautismo del Espíritu en el Jordán. De la misma manera, siguiéndole, lo hicieron los discípulos en Pentecostés.[6] Con un gozo mayor, porque la muerte simbó-

lica de Jesús había hecho posible la era mesiánica. En Pentecostés el *pacto nuevo*, que hasta entonces había estado limitado al Hombre símbolo, se amplió hasta abarcar a todos los que le seguían siendo fieles y estaban detenidos en Jerusalén en obediencia a su mandato.

El vocablo "todos" de Hechos 2:1 se refiere casi con certeza a los 120 y no sólo a los doce. El término *pántes* se refiere con seguridad a todo el grupo de que se habla en los versículos anteriores. El hecho de que se oyeran más de doce lenguas indica que había más de doce oradores. Es probable que 2:15 y quizá 2:33, se refiera a otros que no estaban incluidos en los once que se hallaban de pie junto a Pedro. El término "nosotros" de 11:15 incluye a "los hermanos que estaban en Judea" (11:1). En realidad, no hay razones para apoyar el punto de vista católico que señala a los apóstoles como poseedores especiales o exclusivos del Espíritu (en contrario N. Adler [véase n. 4] 137-38), y que hace posible que se les considere como el único "canal" del Espíritu para otros. La dádiva fue única e idéntica para todos.

Para ver esto con mayor claridad, debemos volver un poco sobre nuestros pasos y, teniendo en cuenta que Lucas y Hechos son obra de un mismo autor, echar una ojeada amplia al esquema total de ambos libros. Lucas ve tres etapas en la historia: el período de Israel, el período de Jesús, y el período entre la venida de Jesús y su parusía.[7] Es Jesús quien efectúa estas transiciones e inaugura cada fase en su propia vida cuando entra en una nueva relación con el Espíritu:[8] primero, cuando su vida humana fue creada por el Espíritu (Lucas 1:35); segundo, cuando fue ungido con el Espíritu y se convirtió así en El Ungido, el único Hombre del Espíritu (Lc. 3:22, 4:18);[9] tercero, cuando recibió la promesa del Espíritu en su glorificación y lo derramó sobre sus discípulos, transformándose en el Señor del Espíritu. Su sometimiento al bautismo de Juan hizo posible la transición de la primera a la segunda fase. Su sometimiento al bautismo de la cruz posibilitó el paso de la segunda a la tercera.

Es importante darse cuenta de que este esquema de la historia de la salvación en tres etapas constituye la evolución del punto de vista judío más antiguo de dos etapas. En éste, la era y el pacto nuevos venían simplemente a continuación de los antiguos. No se presentía que la época de Jesús fuera algo distinto y único. Juan el Bautista esperaba que "el que había de venir" introdujera la era nueva de un modo directo mediante el bautismo del Espíritu y fuego. Cuando no se cumplió esta predicción que creía cierta, perdió su confianza, y comenzó a preguntarse si Jesús era Aquél cuya venida había predicho y si su propio mensaje era, después de todo, verdadero (Lc. 7:18-19). Jesús le tranquilizó señalándole otras Escrituras mesiánicas (Is. 29:18-19, 35:5-6, 61:1), con

lo cual le recordaba que su ministerio era más amplio que lo que Juan imaginaba (comp. Lc. 9:54-55). No obstante, las esperanzas de Juan no se habían cumplido con la rapidez que él esperaba. ¿Qué había sucedido?

Sugiero que la respuesta se encuentra en los dos aspectos que Lucas descubre en los sucesos del Jordán. Como ya hemos visto, el descenso del Espíritu sobre Jesús fue la *propia* entrada de Jesús en la era y el pacto nuevos. Antes de que pudiera bautizar a otros en el Espíritu tenía que recibir el bautismo del Espíritu él mismo. [10] En el desierto Jesús fue tentado por él mismo, no en forma vicaria. Había llegado la era y el pacto nuevos *pero sólo en El;* sólo El había comenzado a experimentarlos. Sólo El era el Hombre del Espíritu, las primicias de la cosecha futura. ¿Por qué ocurría así?

Esto nos lleva al segundo aspecto de la experiencia de Jesús en el Jordán. No era sólo su propia entrada en la era del Espíritu, sino también su ungimiento con el Espíritu como Mesías y Siervo (Lc. 3:22, 4:18; Hch. 4:27), y su establecimiento en el ministerio mesiánico de siervo y representante de su pueblo. [11] Para Lucas esta obra culminó en la cruz, donde Jesús aceptó y soportó el bautismo mesiánico del Espíritu y fuego en favor de su pueblo. El pasaje clave aquí es Lc. 12:49-50, donde se encuentran los conceptos del fuego y del bautismo. Tenemos aquí la confirmación de que Jesús acepta la predicción de Juan respecto del ministerio del "que había de venir": vino a arrojar fuego sobre la Tierra. Busca también un bautismo que debe cumplirse en El. Estos dos versículos deben tomarse sin duda como partes paralelas de una misma idea:

Pur elthon balein epi tengen, kai tí thélo ei éde anéfthe.
Báptisma de éjo baptisthenai, kai pos sunéjomai héos hótou telesthe.

Se deduce que debemos entender el pensamiento de los versículos del modo siguiente: Jesús vino a traer fuego sobre la Tierra, y ¡cómo desearía que ya estuviera encendido *en sí mismo*! ¡Cuánto anhela que el bautismo *que El vino a administrar* se cumpla en sí mismo! Sin duda, debemos vincular este bautismo con la copa (de la ira) de Lucas 22:42. [12] Podemos decir así que para Lucas, el ministerio de Jesús como siervo y como símbolo se consuma cuando soporta el bautismo de fuego mesiánico en beneficio de su pueblo. [13]

Sugiero por lo tanto que el cumplimiento del papel de Jesús predicho por Juan —como el que introduciría la era nueva y los iniciaría en ella bautizándolos con el Espíritu y fuego— se demora en la presentación de Lucas por dos razones. En primer lugar, Jesús debe entrar El mismo en la era nueva por medio del bautismo del Espíritu y debe

ser examinado y probado para demostrar que es el nuevo Israel e Hijo de Dios. En segundo lugar, al haberse así iniciado y probado, puede emprender su tarea como Siervo y Mesías. Esta tarea culmina con su sufrimiento vicario en la cruz, donde recibió en sí mismo, como símbolo de su pueblo, el bautismo mesiánico de fuego. Sólo después de haber cumplido su obra puede comenzar a realizar el papel que le asignara el Bautista en su predicción. Sólo después de su muerte, resurrección y ascensión comienza a bautizar en el Espíritu.

Podemos suponer como motivo de todo lo que antecede, que mientras que Jesús puede recibir el bautismo mesiánico en su propio beneficio porque no hay pecado en El —no hay nada que purificar y su bautismo es sólo del Espíritu— su pueblo es tan pecador (comp. Lc. 5:8, 18:13) que su bautismo mesiánico debe ser de *pneuma* destructor y fuego, una copa de ira tan terrible que atemoriza aun a Jesús (Lc. 12:49-50, 22:42). Para evitar que sean destruidos, Jesús, como Siervo, sufre en lugar de ellos. El fuego arde sobre El. Recibe en sí el bautismo mesiánico de otros y apura la copa de ira que les estaba destinada. Esto significa que cuando Jesús se presenta para bautizar a otros ya no es más un bautismo del Espíritu y fuego. Ahora es sólo del Espíritu: Hch. 1:5 "Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo". No con el Espíritu y fuego, como había dicho Juan. Quizá podemos decir que en algún sentido Jesús consumió el fuego que ardió sobre El, así como también que agotó la copa de la ira. Por lo cual, el instrumento que permite ahora entrar en la era nueva es sólo el bautismo del Espíritu. No del Espíritu y fuego, sino un bautismo del Espíritu de Jesús, el que soportó la tribulación mesiánica que era necesaria antes de que pudiera establecerse el Reino mesiánico, y la que todos deben padecer si desean ver ese Reino.

De acuerdo con el esquema que hace Lucas de la historia de la salvación, todo esto significa sencillamente que la era y el pacto nuevos no comienzan para los discípulos hasta el día de Pentecostés. En la *segunda* época sólo Jesús, el pionero de nuestra salvación, ingresó en dicha era. Sólo él recibió el bautismo del Espíritu. Los discípulos entran en la era nueva sólo en la *tercera* época. Sólo cuando Jesús ha sido glorificado se inician en el pacto nuevo mediante la recepción del Espíritu. Sólo cuando Jesús ha completado su ministerio como Siervo y Cordero de Dios, experimentan su ministerio como bautizante del Espíritu. Hasta ese momento únicamente Jesús había experimentado la vida en la era nueva; ahora también ellos pueden experimentarla, porque comparten su vida. Hasta entonces sólo él había participado del Espíritu; ahora éste llega a todos sus discípulos como su Espíritu. [14]

Teniendo todavía presente a Juan 20:22, los pentecostales podrían

muy bien preguntar si no fue inmediatamente después de la resurrección que los discípulos se iniciaron en la era nueva. Si fue entonces que recibieron la vida nueva que El había alcanzado con su muerte y resurrección, significaría que Pentecostés fue todavía una segunda experiencia de regeneración. Este no es en realidad el punto de vista de Lucas.

1. Para Lucas Pentecostés es la culminación de todo el proceso anterior. Desde el principio del ministerio de Jesús se nos está señalando, no hacia la muerte de Jesús, sino más allá de ella, hacia el bautismo que El daría (Lc. 3:15-17). Y aún después de la ascensión seguimos anhelando ese bautismo, todavía no cumplido y todavía esperado como la culminación del ministerio de Jesús (Hch. 1:5). Se evidencia la misma idea en el discurso de Pedro (2:29-33). La finalidad del ministerio de Jesús y su culminación no fueron la cruz y la resurrección, sino la ascensión y el Pentecostés. Dicho con mayor precisión, así como la glorificación fue para Jesús la culminación de su ministerio,[15] Pentecostés fue para los discípulos la culminación del ministerio de Jesús. Fue en Pentecostés que los discípulos recibieron los beneficios y las bendiciones que Jesús conquistó con su muerte, resurrección y ascensión. Como expresa Moberly: "El calvario sin Pentecostés no serviría para *nuestra* expiación".[16] Sin el don del Espíritu la muerte y resurrección de Jesús carecen de todo valor y no pueden obrar en nuestro favor.

2. El hecho de que Pentecostés sea la culminación del ministerio de Jesús para los discípulos, no debe ofuscarnos y llevarnos a pensar que es una mera continuación de lo que ocurrió con anterioridad. Pentecostés es un comienzo nuevo —la inauguración de un tiempo nuevo, el tiempo del Espíritu— algo que no había existido antes.[17] Lucas lo aclara de varios modos.

Primero, está el simple hecho de que Lucas escribiera dos libros, observación que tiene no poca importancia.[18] El primer libro se completa con la ascensión, y Lucas, por una u otra razón, no se esfuerza en disociarla de la resurrección. En el evangelio, la historia de Jesús termina con el complejo singular de la resurrección y la ascensión. Luego se presenta un nuevo comienzo. El libro de Hechos marca una fase nueva y empieza con un nuevo relato de la ascensión. Pero esta vez se la vincula con Pentecostés y con los hechos que le siguen, antes que con la resurrección y lo que la precede.[19] En otras palabras. desde un punto de vista la ascensión pone un punto final a la historia de Jesús. Desde el otro, comienza la era del Espíritu (Hch. 2:33).

Pero, en segundo lugar, lo que anuncia la era del Espíritu es Pentecostés, y no la ascensión. El relato de la ascensión al comienzo de Hechos es sólo una introducción al relato de Pentecostés. En el primero, el tema dominante (Hch. 1:5-8) es la perspectiva de la pronta

venida del Espíritu. Uno de los muchos paralelos que Lucas quiere que veamos entre su primer y su segundo libro [20] es, sin duda, que así como Lucas 1 es en esencia una preparación para Lucas 2, así también Hechos 1 lo es para Hechos 2. [21]

Además, en tercer lugar, es evidente que Lucas quiere recalcar el hecho de que la ascensión es con exactitud el fin de la época antigua (o segunda) de la salvación, y que Pentecostés es el principio de la nueva. Por lo tanto, él subraya la significación de la pausa de diez días entre los dos sucesos. [22] Hechos 1:15-26 señala un interregno (un tiempo intermedio) en el que no hay actividad del Espíritu. Ha estado activo en la época antigua (1:2-16), e iniciará la nueva (1:5-8), pero no se lo percibe en el tiempo intermedio. Para hacer resaltar este hecho, Lucas narra la elección de Matías. Y no podemos dejar de notar que, en el método que se emplea para llevarla a cabo, no se hace ninguna mención del Espíritu o de que se dependiera de El. Fueran cuales fueren los aciertos o desaciertos de la elección [23] (Lucas guarda un silencio imparcial, como en 15:36-40; compárese 6:1; 8:1), es evidente que Lucas ha incluido su relato para señalar el contraste entre "antes y después" de Pentecostés. Antes de Pentecostés la elección para el ministerio depende de la relación temporal con Jesús de Nazaret; después de Pentecostés depende de la posesión del Espíritu (6:3). Antes de Pentecostés (el principio de la "sección Pedro") la elección depende de la suerte; después de Pentecostés (13:2 —el principio de la "sección Pablo") la elección depende del Espíritu. [24]

Podría argumentarse que para Lucas, la costumbre de echar suertes es de alto linaje: un apóstol debe ser investido por el Señor mismo (1:24-25) y el método de suertes "superhumano" es el único método adecuado para esta ocasión singular (véase E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [1956] 131). No obstante, el contraste entre las dispensaciones subsiste. No un contraste que menosprecia a la dispensación primitiva como "inferior", sino que simplemente pone de relieve la gran diferencia que existe entre ambas. Es decir, que sólo en la era del Espíritu se puede ser guiado directamente por El y mediante El. Sin embargo, W. A. Beardslee sugiere que Lucas utiliza aquí una tradición antigua según la cual Matías fue elegido por la *comunidad* (como representante de Cristo), y ha objetivado el lenguaje metafórico con que se empleó "suerte" para significar "decisión" (uso que se encuentra en Qumrán) (*Novum Testamentum* 4 [1960] 245-52; también Leaney, citado por J. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* [1967] 43, y J. Munck, *The Acts of the Apostles* [Anchor Bible 1967] 10; véase Jackson y Lake, *The Beginning of Christianity Part I, The Acts of the Apostles* IV [1933] 15).

En cuarto lugar, la tercera etapa de la historia no comienza hasta que se otorga a Jesús el Espíritu y El lo recibe. Es decir, cuando El se transforma en el Señor del Espíritu y comienza a iniciar a otros

en la era nueva, mediante su ministerio como bautizante del Espíritu (Hch. 1:5; 2:33). Hasta entonces es sólo el Hombre del Espíritu. Hechos 1:2 presenta esto con claridad; todavía depende del Espíritu para la inspiración de su enseñanza *(enteilámenos tois apostólois dia pneúmatos hagíou)* de una manera muy semejante a la de los profetas del Nuevo Testamento (11:28; 21:4; véase 4:25). Y esta dependencia continúa precisamente hasta su ascensión. De ahí el orden de la frase griega en 1:2 que recalca que este ministerio *dia pneúmatos hagíou* continuó *exactamente* hasta el día *(ájri hes heméras)* en que fue llevado arriba.

En quinto lugar, y quizá con mayor claridad, fue sólo en Pentecostés que se cumplió la profecía de Joel. En la visión de los dos tiempos antiguos de la escatología judía, la dádiva del Espíritu era una de las señales terminantes del tiempo nuevo [25]. En realidad, para los primeros cristianos, el don del Espíritu fue *la* diferencia concluyente que marcó la línea divisoria entre la dispensación antigua y la nueva (Mc. 1:8; Jn. 7:39; Hch. 2:17-33, 19:2; Ro. 8:9; II Co. 3:3, 6-8; Heb. 6:4-5). Los "últimos días" no comenzaron para los discípulos hasta Pentecostés (Hch. 2:17). Sólo entonces entraron en la dispensación y en la experiencia del Espíritu netamente cristianos.

Los dispensacionalistas sostienen a menudo que Pedro no consideraba que Pentecostés fuera el cumplimiento de la profecía de Joel. M. F. Unger, por ejemplo, expresa: " 'Esto es lo que' no significa nada más que 'esto es (una ilustración) de lo que dijo el profeta Joel' " *(Bibliotheca Sacra* 122 [1965] 177). Este es un argumento especioso. Lucas (y Pedro) consideran con toda claridad que el derramamiento sobre los 120 es por lo menos el comienzo del derramamiento sobre toda carne, y que los "últimos días" en los que "todo el que invoque el nombre del Señor se salvará" (2:21) han llegado ya. Es muy probable que ellos hayan entendido que las señales cósmicas (2:19-20) fueran efectos escénicos apocalípticos que no pertenecían a la sustancia de la profecía o no requerían cumplimiento literal (véase J. M. Kik, *Matthew 24 - An Exposition* [1948] 71-75; A. T. Robinson, *Jesus and his Coming* [1957] 151).

3. Para Lucas, Pentecostés es también el comienzo del pacto nuevo para los discípulos. Cuatro veces se refiere al Espíritu que ellos reciben como *he epaggelía* (Lc. 24:49; Hch. 1:4, 2:33, 38, 39), una palabra que Pablo y Lucas usan a menudo para determinar la promesa del pacto de Dios a su pueblo (Hch. 2:39, 7:17, 13:23, 32, 26:6; Ro. 4:13,16,20, 9:8; Gá. 3:14; etc.). Lucas parece compartir la idea de Pablo con respecto a la equivalencia de la "bendición de Abraham" y la dádiva del Espíritu (Gá. 3:14). Las palabras de Hch. 2:39 ("la promesa es para vosotros y para vuestros hijos") recuerdan con claridad los términos del pacto abrahámico (Gn. 17:7-10), *el* pacto de la promesa, [26] y el v. 38 identifica la promesa del pacto con el don del

Espíritu. Por lo tanto, está implícito el pensamiento de que el Espíritu constituye el cumplimiento de la promesa hecha en el pacto antiguo respecto del pacto nuevo. La dádiva del Espíritu es ahora el medio por el que los hombres entran en la bendición de Abraham. Mediante la recepción del Espíritu "todas las naciones de la Tierra (¿todos los que están lejos?) [27] serán bendecidas" (Gn. 12:3, 22:18; Hch. 3:25).

Entre las promesas específicas del Padre para el tiempo mesiánico y para la alianza nueva, se destaca en especial el paralelo entre Ez. 36:27 y Jer. 31:33. Ambas prometen poder para cumplir la ley. La ley escrita en el corazón (el factor que lo hace posible en Jeremías) es equivalente a la dádiva del Espíritu (el factor que lo hace posible en Ezequiel). En cualquier teología del pacto nuevo, por lo tanto, debe considerarse al Espíritu como el agente de dicho pacto y su bendición suprema. Como el que escribirá la ley en los corazones y del que podemos decir que es en realidad la ley grabada en ellos. Por otra parte, siempre que comparemos el pacto antiguo con el nuevo debemos contraponer la ley escrita externa al don interior del Espíritu. Cada uno de ellos constituye la síntesis de su pacto respectivo y el principio que lo impulsa. Con la ley, el pacto antiguo resistió o cayó; lo mismo ocurre en el nuevo con el Espíritu. Así lo entiende Pablo (II Co. 3:3, 6-8). Pero sólo está deduciendo el corolario lógico de Pentecostés, esto es, el cumplimiento de la promesa del Padre. Es muy probable, por lo tanto, que Lucas viera también al Espíritu como la esencia y la síntesis del pacto nuevo y como lo que más lo distinguía del antiguo.

Esto parecería confirmarse por el hecho de que Lucas presenta el derramamiento del Espíritu situándolo en la fiesta de Pentecostés, a la que se consideraba cada vez más como la fiesta conmemorativa de la legislación del Sinaí.

E. Lohse sostiene que la forma primitiva de la fiesta (la presentación de las primicias en el templo habría persistido hasta la destrucción del templo, y que sólo después del año 70 d.C. los rabinos habrían dado a la festividad un contenido nuevo (*Evangelische Theologie* 13 [1953] 429-30; véase G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* [NTD 1962] 37-8). S. Maclean Gilmour afirma lisa y llanamente que "no puede documentarse en fuentes judías ninguna relación entre Pentecostés y el acontecimiento del Sinaí, antes del siglo segundo" (*JBL* 81 [1962] 65). Sin embargo, es indudable que desde la mitad del siglo segundo a.C. se consideraba a Pentecostés como la fiesta de la renovación del pacto. El Libro de los Jubileos celebraba el otorgamiento del pacto sinaítico (así como los de Noé y Abraham) en la fiesta de las semanas (Jub. 6:17-21, 15:1-24). Y la renovación anual del pacto en Qumrán, donde parecen haber seguido el mismo calendario que encontramos en Jubileos muy probablemente coincidía con dicha fiesta (I QS 2). Tampoco debemos olvidar que la renovación del pacto en II Cr. 15:10-12 tuvo lugar en el mismo mes en que recibieron la ley en el Sinaí

(Ex. 19:1), otra evidencia que sugiere con firmeza que Ex. 19 era la lectura que tenían establecida para la fiesta de las semanas en el siglo anterior a Cristo (véase G. Kretschmar, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 [1954-55] 222-9; R. de Vaux, Ancient Israel [versión inglesa 1965] 494; N. Adler, *Lexicon für Theologie und Kirche* 8 [1963] 421; A. R. C. Leaney, *Rule* 95-107; C. S. Mann en *The Acts of the Apostles* de Munck 272; J. H. E. Hull [véase n. 4] 53-55; J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost* [1968]; y con respecto a los paralelos entre Hch. 2 y Qumrán véase W. Grundmann, *Studia Evangelica* II Parte I [1964] 592-3). Además, es improbable que los rabinos crearan un nuevo significado para Pentecostés *de novo*, después de A. D. 70. Sin duda, aprovecharon una tradición que tenía cierta antigüedad y respetabilidad.

Esto no significa que el concepto de los judíos de todo el mundo respecto del pacto nuevo y de la restauración de la ley, haya "modelado con fuerza la historia de la primera aparición del Espíritu".[28] Faltan indicios de que sea así. Pero podemos inferir con bastante seguridad que el pensamiento del Sinaí está presente,[29] y bien puede ser como sugiere Knox, que "sin duda los prosélitos devotos consideraban el envío del Espíritu Santo como el otorgamiento de la nueva Torá escrita en las tablas de sus corazones".[30] De cualquier manera, el pensamiento de que Pentecostés fuera la dádiva de la nueva Torá (o más bien la inscripción de la ley en el corazón hecha por el Espíritu) indica que para Lucas Pentecostés era el comienzo del pacto nuevo en la experiencia de los discípulos, y que el Espíritu es la esencia del mismo. Sin él no hay pacto nuevo, ni entrada ni participación en éste.

4. Pentecostés inaugura la era de la Iglesia. Para Lucas, Pentecostés proclama a los discípulos como el pueblo de Dios del pacto nuevo y es "el principio del período de la Iglesia.[31] A los ojos de Lucas, la Iglesia es fundamentalmente un cuerpo misionero, o, con más exactitud, se compone de testigos de Jesucristo. No necesitamos reiterar que 1:8 es "la página resumen" del libro de Hechos. Pero la consumación de este asunto depende del Espíritu (los hechos del Espíritu Santo) y la misión no comienza hasta Pentecostés. No se hace ningún intento para comenzar la obra, ni siquiera en la primera etapa del plan de campaña de 1:8, hasta que se recibe el Espíritu en Pentecostés. Pero cuando éste llega, entonces y sólo entonces, la misión de alcance mundial comienza con gran celeridad. Y se predica el evangelio ¡nada menos que a representantes "de todas las naciones que hay bajo el cielo" (2:5)! La Iglesia cristiana es una Iglesia confesional y su confesión básica (o una de ellas) es "Jesús es Señor" (Hch. 10:36; Rom. 10:9; 1 Co. 12:3).[32] Pero esta confesión sólo llega a ser posible con la ascensión, cuando Jesús se convierte en "Señor y Cristo" (Hch. 2:36). Y no hay duda de que es el derrama-

miento del Espíritu lo que hace sentir a los discípulos con toda claridad la certidumbre plena y terminante de la glorificación y del poder de Jesús (Hch. 2:33).[33] De todos modos, esta creencia fundamental de la Iglesia no se hace efectiva ni se promulga hasta Pentecostés. Sólo como resultado de esa experiencia puede emitirse en el nombre de Jesús la invitación de Hch. 2:21 ("todo el que invoque el nombre del Señor se salvará") y puede prometerse el Espíritu a los que se arrepientan y se bauticen en el nombre de Jesucristo (Hch. 2:38).

Tampoco podemos decir que las otras características esenciales de la Iglesia estén presentes hasta después de Pentecostés. No puede decirse con propiedad que la predicación apostólica haya comenzado hasta 2:42.[34] Tampoco la *koinonía* (2:42), que para Pablo en particular significa la coparticipación del Espíritu en la comunidad cristiana (II Co. 13:14; Fil. 2:1). El bautismo con agua cristiano —es decir, el bautismo en el nombre del Señor Jesucristo— no se administró hasta después de Pentecostés (2:41). Tampoco se compartió la comida, que puede haber incluido la Cena del Señor,[35] hasta 2:42. Sin embargo, tan pronto como ocurren los acontecimientos de Pentecostés encontramos que estos cuatro rasgos característicos se convierten repentinamente en la señal que distingue a la comunidad primitiva.

Sería prematuro decir que para Lucas Hch. 2:42-47 represente el estado ideal dentro de la joven Iglesia,[36] o que en 2:42 tengamos necesariamente "el orden de un servicio cristiano primitivo".[37] Menos aún podemos decir que para Lucas "el resultado verdadero, fundamental y permanente de la llegada del Espíritu" en Pentecostés sea "la 'confraternidad' *(he koinonia)*":[38] o que tenga una teología perfeccionada de la Iglesia como cuerpo de Cristo (si bien véase 9:5). Lo que podemos decir es que Lucas, en 2:41 y siguientes, nos muestra a la Iglesia obrando en una forma que ejemplifica el concepto de Pablo acerca de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En este punto la historia de Lucas prueba la doctrina de Pablo. Podemos, por lo tanto, decir que Pentecostés es el comienzo de la Iglesia y su nacimiento como cuerpo de Cristo. Y ello se debe a la obra del Espíritu. Porque es evidente que Lucas quiere que entendamos que 2:41-47 es el resultado directo e inmediato de la venida del Espíritu, así como 4:32-37 es la consecuencia inmediata y directa de 4:31).[39]

Podría sostenerse que Hechos 4:32-37 es sólo uno de los resúmenes usuales de Lucas. Pero esto no excluye mi razonamiento. La historia de Ananías y Safira que viene a continuación muestra, en verdad, que desde el punto de vista de Lucas la vida de la comunidad que se describe en 4:32-37 era obra del Espíritu. Porque es justamente a la burla de esta vida comunitaria que Pedro califica como una mentira al Espíritu Santo y una prueba para el Espíritu del Señor (5:3, 9).

Para abreviar entonces, lo que entendemos como Iglesia no nació hasta Pentecostés.[40] Dejando a un lado toda otra consideración, faltaba la experiencia vital y la posesión del Espíritu, el principio esencial de la vida y el sello de la pureza de la Iglesia primitiva. Y como no podemos decir "cristiano" sin decir también "Iglesia", puesto que un cristiano es por definición un miembro de la Iglesia (véase capítulo VIII), la falta de existencia de ésta antes de Pentecostés indica que no había cristianos (hablando con propiedad) antes de esa fecha.

5. Otra evidencia que debemos presentar es el testimonio de Pedro en Hechos 10:11. Pedro nos dice allí no sólo que la experiencia de salvación y de perdón de Cornelio fue idéntica a la de los 120 en Pentecostés, sino también que el estado espiritual de los 120 anterior a Pentecostés era igual al de Cornelio antes de la recepción del Espíritu. Como veremos en el capítulo VII, se describe no menos de cuatro veces (10:47; 11:15, 17; 15:8), con claridad y firmeza, la igualdad inequívoca de las dos experiencias del Espíritu. Notemos en particular 11:15,17:

11:15 - "El Espíritu Santo cayó sobre ellos como había caído sobre nosotros *al principio.*"

11:17 - "Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros, *por haber creído* en el Señor Jesucristo."

El *principio* para el círculo apostólico era el principio de la Iglesia en Pentecostés. La recepción del Espíritu Santo fue el principio de su experiencia *cristiana,* como lo fue para Cornelio. El bautismo de ellos en el Espíritu y su entrada en el pacto nuevo y en la Iglesia fueron experiencias idénticas a las de él.

No sólo eso, sino que la experiencia de Pentecostés llegó a los 120 "cuando creyeron en *(pisteúsasin epí)* el Señor Jesucristo". Ahora bien. *Písteusai* (aoristo) *epí* en Lucas siempre significa el acto de fe, el compromiso decisivo por el que uno se convierte en cristiano (Hch. 2:44; 9:42; 16:31). 11:17 no es diferente. El acto de fe que dio por resultado el don del Espíritu a los 120, no tuvo lugar hasta Pentecostés. Por más que estimaran a su Maestro mientras estaban con él en la Tierra, por más profunda que hubiese sido la percepción de su carácter y de su persona (Lc. 5:5; 9:20), y por más que le veneraran después de su partida (Hch. 1:21),[41] en lo que concierne a Pedro, la fe en él y el compromiso para con él como Señor y Cristo no comenzó hasta Pentecostés. Fue sólo en ese momento de compromiso con fe que recibieron el Espíritu. Sólo en Pentecostés su fe alcanzó el nivel de compromiso cristiano. Sólo entonces se convirtieron en cristianos en el sentido que el Nuevo Testamento da a ese vocablo.

Las conclusiones a que llega la teología pentecostal acerca de Pentecostés son evidentes. Su apelación a la experiencia de los 120 es una caña quebrada, por lo menos hasta donde se basa en la crónica de Lucas y Hechos. Según como Lucas entiende la historia de la salvación, los 120 se encontraban antes de Pentecostés en una posición análoga a la de Jesús antes de los sucesos del Jordán. Se hallaban en la época antigua de la salvación. Y aunque bien pueden haber experimentado muchas de las bendiciones de la era y el pacto antiguos, estaban todavía fuera de los nuevos; porque hasta Pentecostés la era y el pacto nuevos sólo habían tenido vigencia para Jesús. Sólo en Pentecostés entraron ellos en esa relación con el Padre que se hizo posible por la muerte, la resurrección y la glorificación del Hijo, y que se hizo efectiva mediante el don del Espíritu en la ascensión. Cualquiera que haya sido su experiencia del Espíritu en el pacto antiguo, fue sólo en Pentecostés que entraron en lo que Pablo habría llamado la relación *abbá* con el Padre, en la cual la relación filial de Jesús con Dios se repite en la experiencia de los cristianos mediante la recepción del Espíritu del Hijo. Y puesto que sólo esta experiencia puede llamarse "cristiana", fue sólo en Pentecostés que los 120 se convirtieron en cristianos.

Debemos interpretar a Lucas 10:20 en función de las bendiciones del pacto antiguo. Tener el nombre inscripto en el libro de la vida o en el cielo era tan posible en la dispensación antigua como en la nueva (Ex. 32:32, 33; Dn. 12:1; I Enoc 104:1; 108:3). Lucas 11:13 debe referirse al caso definitivo de Hch. 1:14, 2:1, o a la súplica frecuente de los cristianos pidiendo ser "llenos" de nuevo con el Espíritu, como en Hch. 4:29-31.

El significado trascendental de Pentecostés eleva el curso total de la historia de la salvación a un nuevo plano. Como principio de la era nueva del Espíritu, del pacto nuevo, y de la Iglesia, lo que ocurrió en Pentecostés y no antes es lo que dicta las normas para aquéllos que quieran entrar en esa era, en ese pacto y en esa Iglesia. La experiencia (pre-cristiana) de los 120 anterior a Pentecostés no puede proporcionar *nunca* un modelo para la experiencia de los cristianos actuales. Pretender que la experiencia de los contemporáneos terrenales de Jesús sea la norma de la experiencia espiritual de hoy, sería lo mismo que si quisiéramos que la civilización del imperio romano fuera la pauta de la civilización actual. La era nueva ha llegado y, en consecuencia, la era antigua despide vapores de condenación y muerte (II Co. 3:6-8). Pentecostés abre la puerta de ese reino de fe y experiencia que el Nuevo Testamento llama cristiano. Ya no regresarán

por esa puerta los que viven en la era pentecostal. "No hay cristianismo genuino del otro lado de Pentecostés".[42]

En un sentido, por lo tanto, Pentecostés no puede repetirse nunca. La era nueva está aquí y no puede introducírsela de nuevo. Pero en otro sentido Pentecostés, o más bien la experiencia de Pentecostés, puede y debe repetirse en la experiencia de todos los que deseen convertirse en cristianos. Puesto que el día de Pentecostés fue en su momento el portal por el que se entró en la era nueva, así también sólo puede entrarse en ella cruzando esa puerta. Es decir, mediante la recepción del mismo Espíritu y del mismo bautismo del Espíritu que recibieran los 120.[43] Esta es la razón, por supuesto, de que lo más importante sobre todas las cosas que Pedro ofrece al terminar su sermón, sea el don del Espíritu (Hch. 2:38). Así como los 120 recibieron los beneficios de la muerte y resurrección de Cristo en Pentecostés mediante la recepción del Espíritu que se derramó sobre ellos, así ahora todos se convierten en cristianos al recibir el mismo Espíritu.

Como en el caso de la experiencia de Jesús en el Jordán, los pentecostales tienen perfecta razón al poner énfasis en que la experiencia de Pentecostés infundía poder (Lc. 24:49; Hch. 1:8).[44] Sin embargo ellos (y no sólo ellos) se equivocan una vez más cuando ven en Pentecostés una experiencia que única y primordialmente inviste de poder. Por el contrario, el bautismo del Espíritu, como siempre, en primer lugar nos inicia y sólo en segundo lugar nos infunde poder. La frase "bautismo del Espíritu" nunca está directamente asociada con la promesa de poder, pero sí lo está con la entrada en la era mesiánica o el cuerpo de Cristo.

El valor positivo del énfasis pentecostal reside en que da importancia a la naturaleza dramática del bautismo del Espíritu que inicia: el Espíritu no sólo renueva, sino que también habilita para el servicio y el testimonio. No obstante, aunque los pentecostales estén en lo cierto al indicar que un poder nuevo del Espíritu sea la respuesta a los males de la Iglesia, se equivocan al llamarlo "bautismo del Espíritu". No se entra en la era nueva o en la vida cristiana más que una vez, pero se puede recibir potencia o ser llenado por el Espíritu muchas veces (Hch. 2:4, 4:8, 31; 9:17, 13:9, Ef. 5:18).

NOTAS

[1] El teólogo sistemático del movimiento pentecostal, en *The Pentecostal Evangel* (15 enero 1961) 11 —citado por F. D. Bruner, *The Doctrine and Experience of the Holy Spirit in the Pentecostal Movement and Correspondingly in the New Testament* (disertación en Hamburgo 1963) 36; comp. K. Hutton, RGG II (1958) 1303-4; O. Eggenberger, *TZ* 11 (1955) 27?; 292; J. T. Nichol; *Pentecostalism* (1966) 1-2, 8-9.

[2] R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 50; M. C. Harper; *Power for the Body of Christ* (1964) 19 n. 4; también *The Baptism of Fire* (1968) 13; D. Prince, *From Jordan to Pentecost* (1965) 66; L. Christenson; *Speaking in Tongues and its significance for the Church* (1968) 37; H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 89; Comp. M. Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible* (1937); H. Horton, *The Baptism in the Holy Spirit* (1961) 4; G. Lindsay; *Baptism of the Holy Spirit* (1964) 34.

[3] Véase en especial R. A. Torrey, *The Baptism with the Holy Spirit* (1896) 11-16; A. Murray; *The Full Blessing of Pentecost* (1908); también *The Spirit of Christ* (1888) 24-32, 313-25.

[4] N. Adler; *Das erste christliche Pfingstfest* (1938) 135. La obra del siglo tercero *On Rebaptism* sostiene que el bautismo de Pedro fue en dos partes: la primera vinculada con su confesión de fe que registra Mt. 16:16; la segunda tiene lugar en Pentecostés (citado en J. Crehan, *Eearly Christian Baptism and the Creed* [1950] 42-3). A su vez, Juan 20:22 se preocupa por la "consagración interior" de los apóstoles, mientras que Lucas trata sólo de "la manifestación exterior del Espíritu" (X. León-Dufour; *The Gospels and the Jesus of History* [versión inglesa 1968] 261); comp. J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (1967) quien sostiene que en Pentecostés los apóstoles sólo tuvieron conciencia del don del Espíritu que ya habían recibido (50, 86).

[5] Comp. F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (Moffatt 1931) 9-10; H. Kraft; *TZ* 17 (1961) 410; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 1962) 39. Véase también pág. 125.

[6] H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926) 167; véase también O. Procksch, *TDNT* I 103-4.

[7] H. Conzelmann, *The Theology of St Luke* (vers. inglesa 1961) 150; y von Baer (véase n. 6) 77-84.

[8] Comp. G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1882; reeditado 1958) 121-36; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1956) 27.

[9] Todavía no es Señor del Espíritu (en contrario E. Schweizer, *TWNT* VI 402; y el extraño comentario de Conzelmann en *Theology* (véase n. 7) 28. Lucas suaviza las palabras de Marcos *(to pneuma auton ekbállei eis ten éremon)* pero dice sin embargo que Jesús "fue conducido por el Espíritu" (Lc. 4:1 - *égeto en to pneúmati*), frase que recuerda con claridad la experiencia cristiana del Espíritu (Rom. 8:14; Gá. 5:18).

[10] Comp. H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1964) 18.

[11] Véase cap. 3, y comp. el sugestivo modo de Berkhof de tratar este tema (véase n. 10; págs. 17 y siguientes).

[12] Comp. Mc. 10:38; 14:36, y véase V. Taylor, *The Gospel According to St Mark* (1952) 554; C. E. B. Cranfield, *St Mark* (1959) 433; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (1959) 292-3.

[13] Lo mismo F. Lang, *TWNT* VI 943; comp. G. Delling, *NovTest* 2 (1957) 103-12.

[14] Comp. Conzelmann, *Theology* (véase n. 7) 103 ns. 1, 2, 179. Decir que "en Lucas no se expresa ninguna función real del Señor glorificado" (176) es ignorar el ministerio del Señor glorificado como bautizante del Espíritu.

[15] von Baer (véase n. 6) 95; comp. H. Flender, *St Luke: Theologian of Redemptive History* (versión inglesa 1967) 106, también 98-106. Comp. Flp. 2: 6-11; Hb. 12:2.

[16] R. C. Moberly, *Atonement and Personality (1901)* 152. Véase también W. Michaelis, *Täufer, Jesus; Urgemeinde* (1928) 133; H. J. Wotherspoon; *What Happened at Pentecost?* (1937) 26-30; Iglesia de Escocia, *Biblical Doctrine* 37-8; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962) 167.

[17] Comp. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936, reeditado 1963) 26; E. Schweizer en *BNTE* 503-4.

[18] Como señala C. K. Barrett en *Luke the Historian in Recent Study* (1961) 53 y sigs.; comp. P. van Stempvoort, *NTS* 5 (1958) 30-42.

[19] Barrett, *Luke* (véase n. anterior) 56; comp. D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (1965) 197-8.

[20] Para encontrar paralelos entre Lucas y Hechos véase G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 1962) 13-14; J. C. O'Neill, *The Theology of the Acts* (1954) 65-67; M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (1964) 61, 74.

[21] R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles* (1951) 14; F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (1954) 54-56.

[22] En lo que sigue me acerco a von Baer (véase n. 6), en especial 78-84.

[23] Comp. Stählin (véase n. 5) 28; E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles* (1959) 50. Uno podría preguntarse, por ejemplo, por qué se eligió un nuevo apóstol en el intervalo entre la ascensión y Pentecostés en vez de que fuera designado por el Cristo resucitado mismo. Uno hubiera pensado que ése sería el único requisito necesario para ser apóstol, lo que finalmente lo diferenciaría de los otros primeros discípulos (Lc. 6:13; Hch. 26:15-18; comp. I Co. 15:7, 8). Véase también K. H. Rengstorf, *Studia Theologica* 15 (1961) 35-67.

[24] Comp. H. Flender (véase n. 15) 119; R. Allen, "Pentecost and the World", reeditado en *The Ministry of the Spirit* (1960) 45.

[25] Por ejemplo Is. 32:15; 34:16; Ez. 11:19; 36:26, 27; 37:4-14; y quizá Zac. 12:10, así como Jl. 2:28 y sigs. "La dádiva del Espíritu es la característica principal de la era de la redención final" (G. W. H. Lampe en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* [ed. Nineham, 1955] 162).

[26] Obsérvese la referencia específica que se hace al mismo en la conclusión al siguiente sermón petrino - Hch. 3:25.

[27] La frase similar en Hch. 22:21 se refiere a los gentiles. Pero Rackham (véase n. 21) 31, B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957) 51; Sählin (véase n. 5) 54, J. Munck, *The Acts of the Apostles* (Anchor Bible 1967) 21; interpretan que se refiere en primer lugar a los judíos de la dispersión. Alternativamente, "los que están lejos" son los equivalentes en el nuevo pacto a los extranjeros que debían incluirse en el pacto abrahámico (Gn. 17: 12, 13).

[28] Schweizer, *TWNT* VI 408-9, siguiendo a W. L. Knox; *The Acts of the Apostles* (1948) 81-84; también Hull (véase n. 4) 53-4.

[29] J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost* (1968) 118.

[30] W. L. Knox, *Acts* 86; comp. Rackham (véase n. 21) 18.

[31] Schweizer, *TWNT* VI 409; tantos; "El Espíritu es la realidad sobre la cual se funda la Iglesia" (E. Stauffer, *New Testament Theology* [versión inglesa 1955] 165).

[32] O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions* (versión inglesa 1949) 54-64; pero véase también V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (1963).

[33] Von Baer (véase n. 6) 84, 93-95. Comp. la propia recepción del Espíritu de Jesús en el Jordán, que puede decirse con propiedad que trajo a Jesús la certeza final de su filiación divina.

[34] Si se sostiene que 1:15 y sigs. son un ejemplo de predicación apostólica puede argumentarse igualmente que son un ejemplo de predicación desacertada (véase pág. 66, n. 23). Además, está claro que la comprensión de los apóstoles aun de los asuntos fundamentales era deficiente antes de Pentecostés, al menos a los ojos de Lucas (1:6; y véase H. J. Wotherspoon (véase n. 16) 19-26 C. S. C Williams, *The Acts of the Apostles* [1957] 56; Blaiklock, véase n. 23, 50).

[35] J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (versión inglesa 1966) 120.

[36] Adler, *Pfingstfest* (véase n. 4) 138.

[37] Jeremias, *Eucharistic Words* 119.

[38] C. A. A. Scott en *The Spirit* (ed. B. H. Streeter 1919) 136 y sigs., seguido por L. Dewar, *The Holy Spirit and Modern Thought* (1959) 46; comp. Hull (véase n. 4) 73, 75. Pero véase en especial J. Y. Campbell, *JBL* 51 (1932) 352-80; también H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA in Neuen Testament* (1933).

[39] Adler, *Pfingsfest* (véase n. 4) 138.

[40] Esto no significa negar que la Iglesia sea prefigurada y dispuesta por Jesús (véase por ejemplo R. N. Flew, *Jesus and his Church* [1938] 35-88), pero aun pasajes como Mt. 16:18; 18:17 señalan que esperan el Pentecostés más allá de la partida de Jesús.

[41] La oración de 1:24 se dirige a Dios no a Jesús. Es a Dios a quien se describe como *kardiognóstes* (15:8).

[42] G. Johnston, *TWBB* 239, citando a W. R. Forrester; *Conversion* 5.

[43] Hablar de convertirse en miembros de la Iglesia bautizada por el Espíritu como un medio de sostener que hubo sólo un bautismo del Espíritu es un recurso inútil. No fue una estructura ni una institución lo que se bautizó en el Espíritu en Pentecostés, sino las personas, y otros se convirtieron (espiritualmente) en uno con ese grupo sólo porque ellos también fueron bautizados en Espíritu (Hch. 11:16; I Co. 12:13).

[44] Comp. N. H. Snaith, *ExpT* 43 (1931-32) 379-80.

CAPITULO 5

EL ENIGMA DE SAMARIA

El problema de Hechos 8, que ha sido por mucho tiempo la plaza fuerte tanto de los pentecostales (bautismo del Espíritu) como de los católicos (confirmación), radica en dos hechos: los samaritanos creyeron y fueron bautizados; no recibieron el Espíritu hasta algún tiempo después. El problema reside en que en el contexto del resto del Nuevo Testamento estos hechos parecen excluirse mutuamente y son por completo irreconciliables. Si creyeron y fueron bautizados (v. 12) en el nombre del Señor Jesús (v. 16), deben llamarse cristianos. Pero si no recibieron el Espíritu Santo hasta más tarde, no pueden llamarse cristianos hasta entonces (con mayor claridad en Ro. 8:9). El método acostumbrado ha consistido en construir sobre la base de los vs. 4-13 y poner en duda las afirmaciones de los vs. 14-24. Según la teología de Lucas, el lenguaje de los vs. 12 y 13 significa que los samaritanos se convirtieron en cristianos en ese momento. Por lo tanto, se dice, lo que se afirma en los vs. 14-17 no puede significar lo que parece a primera vista. 1) Los samaritanos habían recibido ya el Espíritu y los vs. 14-17 registran sólo una manifestación carismática;[1] 2) o relatan una segunda recepción del Espíritu;[2] 3) o el don del Espíritu concierne sólo a la imposición de las manos; 4) o Lucas separó lo que en realidad estaba unido; 5) o Dios en su soberanía retuvo el Espíritu a los cristianos.

1. Esta hipótesis se funda en las declaraciones explícitas de Lucas, de que antes de la llegada de Pedro y de Juan el Espíritu "todavía no había descendido sobre ninguno de ellos" (v. 16), y que sólo llegó cuando Pedro y Juan les impusieron las manos (v. 18) y lo recibieron (vs. 15, 17, 19). Las manifestaciones carismáticas están implíci-

tas, por supuesto, pero sólo implícitas. Como en cualquier otro lugar de Hechos éstas vienen *con* el Espíritu y son el resultado inmediato y la señal de *su venida* (2:4, 10:45, 46, 11:15, 19:6). La fuerza de este argumento no puede atenuarse interpretando *pneuma hágion* sólo como "los carismas del Espíritu".[3] No puede forzarse una cuña con tanta facilidad entre *to pneuma to hágion y pneuma hágion.*[4] La señal más clara de que para Lucas estos son títulos equivalentes a Espíritu Santo, es el hecho de que identifica el *pneuma hágion* de los vs. 15, 17, 19 y *to pneuma* del v. 18 con *he dorea tou theou,* que en Lucas siempre se refiere al Espíritu Santo (Hch. 2:38, 10:45, 11:17). La fórmula exacta no es *pneuma hágion* igual a carismas (solos), sino *pneuma hágion* igual a Espíritu Santo más carismas o, mejor dicho, el Espíritu Santo que manifiesta su llegada y su presencia produciendo los carismas. No sólo carismas derramó el Señor glorificado sobre los discípulos en Pentecostés (2:33), sino también el Espíritu del Señor (2:17, 18), el cual se manifestó a sí mismo y dio a conocer su llegada con esos dones. Como lo expresara Mason: "Es el Espíritu Santo mismo que desciende sobre los hombres, no sus dones."[5] Pedro y Juan notaron la falta de manifestaciones, pero llegaran a la conclusión de que los samaritanos carecían del Espíritu, no de los dones espirituales. Sin dones significaba sin Espíritu.[6] Y en este caso, lo que ellos pidieron en realidad y lo que los samaritanos recibieron fue el Espíritu Santo. Sostener que Pedro y Juan estaban sólo interesados en los dones es exaltar los carismas a una posición mucho más elevada que la que les asigna el Nuevo Testamento. Es ser "más pentecostal" que los pentecostales. Pedro y Juan actuaron porque el Espíritu Santo no había descendido todavía sobre ellos, y sólo cuando lo hicieron los samaritanos recibieron el Espíritu.

2. Como la primera, esta sugerencia no puede sostenerse frente a las declaraciones inequívocas de Lucas: el Espíritu no había descendido todavía sobre ellos o, lo que es igual, ni uno solo de ellos había recibido el don del Espíritu Santo. Los paralelos entre 8:5-13 y 2:41-47, y los milagros y el gozo que había entre los samaritanos (8:6-8), no indica que ya poseyeran el Espíritu o que estuvieran ya convertidos.[7] H. Schlier trata de cortar el nudo estableciendo una distinción entre el *grundlegende Pneuma,* que Lucas no menciona, y el *Charismengeist.*[8] Y algunas veces se ha sostenido que *epipiptein epí* y quizá *lambánein* aquí, llevan la idea de una segunda venida especial del Espíritu.[9] Si cotejamos el lenguaje de Lucas aquí con su descripción de la llegada del Espíritu en otros pasajes (v. págs. 85 y sigs.), resulta evidente, primero, que Lucas no conoce *ninguna* venida del Espíritu

anterior a la que describe cuando usa *lambánein, epipíptein* y *didosthai.* Y segundo, que Lucas no sabe de *ninguna otra venida* del Espíritu fuera de la que describe (excepto del "llenarse" del Espíritu, que no es pertinente aquí). [10] Esta venida del Espíritu se describe de varias maneras y puede manifestarse de varios modos, pero es en esencia una e idéntica. Así como no hay razón para distinguir entre *pneuma hágio* y *to pneuma to hágion,* tampoco la hay para establecer diferencia entre *grundlegende Pneuma* y *Charismengeist.* Para Lucas sólo existe un Espíritu y una venida.

Quizá algunos se preparen para decir que el relato de Lucas era tan superficial que sólo se interesó por las obras externas y visibles del Espíritu (véase n. 1). Que la primera venida, aun cuando era lo que convertía a un hombre en cristiano, tenía tan poca significación para él que nunca la mencionó. [11] Que la venida del Espíritu realmente importante y hasta esencial, fue la que dio como resultado la manifestación de los dones espirituales. [12] Pero esto no basta. Para Lucas, la sola recepción del don del Espíritu por el hombre y el descenso de aquél sobre éste, constituyen el *comienzo* de su experiencia y de su vida cristiana. El Espíritu se *recibe* como dádiva de Dios cuando el hombre se arrepiente y se entrega a Jesucristo (Hch. 2:38). Se *da* cuando el hombre pone su confianza en el Señor Jesucristo (11: 17). Y desciende sobre él para brindarle perdón y salvación (10:43, 44, 11:14, 15). [13] Precisamente porque el Espíritu, que era usual que se presentara en el acto de la iniciación, *todavía no (oudépo)* había descendido sobre ninguno de ellos, y lo único *(mónon)* que habían experimentado era el bautismo con agua ("eso y nada más", 8:16 NEB), los dos apóstoles mayores bajaron a toda prisa de Jerusalén para poner remedio a una situación que indicaba que algo había marchado mal.

3. ¿Por qué no se había recibido todavía el Espíritu mediante el ministerio de Felipe? ¿Por qué no se había cumplido la promesa de Hch. 2:38 cuando parecía haberse llenado las condiciones? Algunos toman el toro por las astas y responden: Porque para Lucas el Espíritu sólo podía otorgarse mediante la imposición de las manos de los apóstoles. [14] Pero este punto de vista no puede sostenerse frente a otros relatos de Lucas, por no mencionar el resto del Nuevo Testamento. Sería absurdo que Lucas llegara a tales extremos para demostrar que el Espíritu se da sólo por medio de los apóstoles, y en seguida pasara a relatar la conversión y el bautismo con agua del eunuco por el mismo desautorizado Felipe. ¿O pretende que creamos que el etíope nunca recibió el Espíritu? [15] En verdad, Pablo no fue "confirmado" por un apóstol.

Lampe atribuye a Ananías estatus apostólico "para esta tarea especial", es decir, la de asistir a Pablo (*Seal* 68; véase H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* 95-6). Pero lo hace sin duda para destruir lo que las ideas de "apóstol" y "confirmación apostólica" quieren poner a salvo. Porque significa que Dios puede facultar a *cualquier* cristiano para que ejecute alguna tarea especial en calidad de apóstol. Y puesto que esto asocia la esencia distintiva de la apostolicidad con la *obra* apostólica antes que con las *personas*, significa que todos aquéllos a quienes Dios envía para el trabajo apostólico son apóstoles. Definición que yo prefiero.

En Hechos 11:19-24, otra situación paralela a la de Hch. 8, no se habla en absoluto de ninguna venida del Espíritu que fuera confirmatoria. Bernabé no actúa para poner remedio a una situación deficiente, sino que reconoce que la gracia de Dios ya se ha manifestado y se regocija por ello. [16] La imagen de los apóstoles corriendo a toda prisa de uno a otro lado del extremo oriental del Mediterráneo tratando de responder a la rápida expansión del evangelio cristiano, con el tiempo justo para atender nada más que los "servicios de confirmación", resulta divertida pero increíble. [17]

Tampoco podemos resolver el problema suprimiendo el vocablo "apostólico" y atribuyendo el don del Espíritu a la simple imposición de las manos. Porque el bautismo es el único acto ritual que se requiere en 2:38 para recibir el Espíritu, [18] y es en general el único rito que se realiza (2:41, 8:38, 10:48, 16:15, 33, 18:8). Lo que Lucas relata respecto del eunuco sería entonces casi tan inconsistente como antes, [19] y el caso de Cornelio (y el de Pablo?) sería apenas posible. [20] Además, ¿por qué Felipe no impuso sus propias manos sobre los samaritanos? Lejos de contestar nuestra pregunta esta teoría hace que el retraso del Espíritu sea aún más incomprensible.

Los pentecostales ignoran a menudo la cuestión del acto ritual y sostienen sencillamente que el caso de los samaritanos demuestra que recibir la salvación es distinto de recibir el Espíritu. [21] Pero si se cita a Marcos 16:15, 16 para probar que estaban salvados, [22] debemos llamar la atención sobre Hch. 2:38 que es mucho más pertinente. Se promete el Espíritu en las mismas condiciones que la salvación (véase 16:31; la fe y el arrepentimiento son los dos lados de una misma moneda), y Lucas no sabe que se requiera ninguna otra condición de parte del individuo para que reciba el Espíritu (11:17, 19:2; véase Juan 7:39; Gá. 3:2). [23] Si se plantea la discusión en estos términos, entonces o los samaritanos no estaban "salvados" con anterioridad al v. 17, o recibieron el Espíritu cuando creyeron y fueron bautizados.

4. ¿Fue Lucas mismo quien ocasionó este inconveniente al propagar con toda honestidad una historia respecto de Felipe y Simón, en la cual los samaritanos recibieron el Espíritu mediante el ministerio de Felipe y en la que al principio no se dio ninguna importancia a Pedro ni a Juan:[24] La desaparición de Felipe de la historia después del v. 13 es en realidad sorprendente. También lo es en sí mismo el problema que estamos considerando, es decir, la demora prolongada entre el bautismo y la recepción del Espíritu.[25] ¿Hizo Lucas sólo una adaptación de la tradición auténtica (?) de Felipe para presentar la imagen de una Iglesia unificada con Jerusalén como fuente de la autoridad y de la misión?[26] Los argumentos en favor de una respuesta afirmativa no tienen en cuenta el tratamiento que Lucas da a sus relatos en otros pasajes. Es característico del estilo de Lucas que cuando relata un incidente en el que toman parte cierto número de personas, se concentra sólo en la figura o las figuras principales.

En las narraciones acerca de Pedro y de Juan (3:1—4:22, 8:14-24) este último desaparece casi por completo de nuestra vista, aunque actúe tanto como Pedro (4:13; 8:18). Toda la atención se concentra en Pedro. Lo mismo ocurre con Pablo. Sabemos, por ejemplo, que eligió a Silas como compañero después de su ruptura con Bernabé (15:39, 40). Pero en 15:41, 16:1 Lucas se refiere a sus viajes nombrando únicamente a Pablo: "*partió... llegó*" (véase también 16:3; 18:7, 11). Después de que Timoteo se une a ellos (16:3) sólo vuelve a mencionarse su nombre cuando se separan o vuelven a reunirse (17:15, 18:5, 19:22). En 19:22 vemos que Pablo debe haber estado acompañado por ayudantes en la mayoría de sus viajes. Pero no sabemos nada de sus compañeros, excepto cuando el relato usa el poco menos que anónimo "ellos" o el modesto "nosotros". Y esto último ocurre en general en las notas de viaje cuando se eslabonan los incidentes en que sólo figura Pablo. A menudo, sólo sabemos que viajaba acompañado, por dichas notas.

Por lo tanto, el hecho de que Lucas no mencione a una persona en su relato no implica necesariamente que haya estado ausente. Así ocurre en este caso. Pedro ocupa el centro de la escena; Juan se divisa apenas en el fondo y Felipe queda ignorado entre bastidores. Más aún, es muy probable que el "ellos" de la nota de viaje de 8:25 incluya a Felipe, de acuerdo con la costumbre de Lucas. Porque el mandato de 8:26 es que Felipe vaya "hacia el mediodía *por (epí)* el camino que, por el desierto, baja de Jerusalén a Gaza",[27] y la mejor interpretación es que deje *Jerusalén*. El viaje de Felipe de Samaria hasta Jerusalén se describe casi con certeza en el v. 25.

Respecto de los argumentos en favor de este punto, *Käsemann* no tiene base para sus dos aseveraciones en el sentido de que Lucas estigmatiza el bautismo de Felipe por deficiente,[28] y que para Lucas el Espíritu "es accesible sólo dentro de los límites de la comunidad apostólica".[29]

No niego que Jerusalén ejerció, al menos al principio, una supervisión general sobre la obra de propagación del evangelio (8:14; 11:1-3, 22). Pero para Lucas, la sanción del Espíritu es siempre más importante que cualquier sanción que pudiera otorgar Jerusalén (10:1—11:18, 13:1-3; comp. 26:16-18). Y las señales y maravillas que realiza Felipe implican que el Espíritu estaba utilizándola y que, por lo tanto, le había autorizado (véase 10:38; Ro. 15:18, 19; He. 2:4). Además, Lucas mismo nos dice que los helenistas abrieron la brecha para una misión más amplia, mientras que los apóstoles permanecieron en Jerusalén (8: 14; 11:19-21). Y es difícil que considerara desautorizadas a la gran mayoría de las Iglesias de Judea, Samaria Fenicia y Siria (véase Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* [1963] 115-6).

Lucas no opone ningún reparo al bautismo de Felipe: se administró bajo la confesión de fe y en el nombre del Señor, como se hicieron todos los otros bautismos cristianos que figuran en Hechos. No se repitió, y el resto del libro de Hechos no ofrece pruebas para sostener el argumento de que el Espíritu *debió* haber llegado con el bautismo o haber sido "conferido" por el rito según la tradición original (2: 4; 10:44-48).[30] En cuanto al supuesto deseo de Lucas de conservar una imagen inmaculada de la *Una sancta*, sólo nos basta señalar a 8: 26-40, 9:1-19, 11:19-24, 18:24-28 para demostrar que no está de acuerdo con la totalidad de sus manifestaciones.

El argumento de Haenchen de que Simón debe haber querido tratar con Felipe porque deseaba el poder de hacer milagros más que la autoridad para conceder el Espíritu *(Die Apostelgeschichte* [1956] 264-5), pasa por alto el hecho de que el descenso del Espíritu sobre los samaritanos fue bastante espectacular.

5. Una de las interpretaciones inglesas que ha influido más en los últimos años es la de Lampe, quien pone énfasis en que Samaria fue una ocasión única y uno de los principales puntos críticos de la empresa misionera. Antes de que Samaria, región que no estaba en buenas relaciones con los judíos desde hacía mucho tiempo, pudiera establecerse como núcleo de una expansión posterior, debía mantenerse la vinculación con Jerusalén. De lo contrario, se deterioraría la unidad de la comunidad que estaba poseída por el Espíritu.[31] Esta es sin duda la más satisfactoria de las explicaciones propuestas hasta este momento. Sin embargo, debo confesar que no me convence. La conversión del eunuco etíope fue una conquista muy significativa. No obs-

tante, no se infiere de ello en absoluto la continuidad con Jerusalén. Además, ¿por qué el Espíritu esperó "confirmación" apostólica en el caso de los samaritanos cuando no lo hizo con Cornelio? Asimismo, Antioquía era un centro de difusión por lo menos tan importante como Samaria. Y como trampolín para la más importante de las tareas de propagación (las misiones de Pablo), superaba aun a Efeso. Sin embargo, Lucas ni siquiera menciona al Espíritu en relación con Antioquía (con excepción de su descripción de Bernabé). Tampoco se menciona que el Espíritu asegurase la unidad apostólica en el caso de Apolos, cuya figura es sin duda demasiado estratégica para desligarla de Jerusalén.[32] Sobre todo, este panorama nos muestra un número considerable de *creyentes bautizados* que *no* tienen el Espíritu y que *no* están todavía incorporados a la Iglesia.[33] Esto significa que la fe y el bautismo "en el nombre del Señor Jesús" *no* traen como resultado la dádiva del Espíritu (contrario a 2:38) y *no* incorporan a la Iglesia (contrario a 2:41 y a las descripciones de la comunidad cristiana como *hoi pisteúsantes* - 2:44).[34] En resumen, nos encontramos de nuevo ante el dilema ya citado al que se enfrentan los católicos y los pentecostales: ¿Podemos considerar cristianos a los que *no* han recibido el Espíritu y *no* se han incorporado a la Iglesia?

El método corriente de tratar Hechos 8 —aceptando lo que los vs. 12, 13 parecen decir y poniendo en duda lo que sigue— ha llevado a un desacuerdo casi insuperable. Quizá Hechos 8 esté en completa contradicción con Pablo, y aun con el resto del Nuevo Testamento hasta donde arroja luz sobre estos temas. Es probable que Lucas dependa más de las fuentes de origen y sea más fiel a ellas de lo que a menudo suele creerse. Y que se contente con demostrar que los samaritanos fueron al fin plenamente aceptados, sin especular sobre su posición y su condición espiritual entre el bautismo que les administró Felipe y la misión de Pedro y de Juan.[35] Pero antes de conformarnos con esta conclusión debemos tratar de invertir la estrategia. Los versículos 14-17 han demostrado ser firmes en sus implicaciones. Quizá la sección que precede nos proporciona algunos indicios.

¿Eran cristianos los samaritanos antes de que Pedro y Juan llegaran? La predicación de Felipe no parece haber sido diferente de las que se registran en otros episodios de Hechos. La respuesta de los samaritanos parece haber sido totalmente satisfactoria. Y su bautismo fue plenamente cristiano. Sin embargo, hay algunas razones para suponer no sólo que su respuesta *fue* deficiente, sino también que Lucas deseaba que sus lectores lo supieran.

1. Para los samaritanos "el reino era... algo especial". Esperaban la venida de un "Mesías" o Taheb, que traería "un período de

favor divino, un segundo reino" que uniría a todo Israel, aplastando a sus enemigos y exaltando al pueblo samaritano.[36] A juzgar por su respuesta a la magia de Simón y por el título altisonante que le daban (8:10),[37] su agitación y sus expectativas escatológicas debieron alcanzar un punto de efervescencia extrema. En ese momento aparece Felipe proclamando al Cristo y predicando acerca del Reino de Dios. Ahora bien, ho *jristós simpliciter* se usa siempre en Hechos para referirse al Mesías de la esperanza pre-cristiana (2:31.36, 3:18, 4:26, 9:22, 17:3; 26:23). Y cuando se predica el Reino a no cristianos de cualquier otro lugar se hace siempre con referencia al Reino que los judíos esperan (19:8; 28:23,31; comp. 1:3,6, 20:25).

Para los samaritanos, el mensaje de Felipe sólo podía referirse al Taheb, y debió significar que el tan esperado segundo reino estaba a punto de establecerse. Al llegar Felipe a continuación de Simón y obrar señales aun más notables, escucharon su prédica con todo entusiasmo (8:8) y la aceptaron sin reservas. Es probable que consideraran que el bautismo era el rito de entrada en el reino (8:12) y su señal de lealtad a Jesús el Taheb, y que como tal se sometieran a él con alegría. Esto no significa que la predicación de Felipe fuera deficiente, sino que su énfasis particular (debido quizás a su deseo de hablar en términos que fueran familiares a su auditorio) bien pudo haber dado a los samaritanos una impresión falsa que dio como resultado una respuesta que era sincera y entusiasta, pero que estaba encauzada de una manera equivocada.

2. Los samaritanos parecen haber sido un pueblo bastante supersticioso. Su reacción con respecto a Simón era en verdad de esa naturaleza. Indicaba muy poco discernimiento y profundidad (vs. 9-11). Toda la región —aun *to éthnos tes Samarías... apo mikrou héos megálou* (vs. 9,10)— parece estar atrapada en una ola de emoción masiva. Es significativo entonces que Lucas describa su reacción con respecto a Simón usando exactamente la misma palabra que usa para expresar su reacción respecto de Felipe (*Proséjo* - vs. 6, 10, 11). Esto sugiere que la reacción de ellos respecto de Felipe tenía las mismas razones y era de la misma calidad y profundidad que la que concernía a Simón (comp. vs. 6-8 con 10-11). No puede compararse con la reacción de Lidia al mensaje de Pablo (16:14). Se deduce con facilidad que los samaritanos aceptaron el bautismo más por el instinto de rebaño de un movimiento popular de masas *(homothumadón* - v. 6) que por el compromiso desinteresado y abnegado que caracterizaba en general al bautismo cristiano de los tiempos primitivos.

3. Tampoco *pisteúein* puede tener la importancia que suele dársele. No se trata aquí de *pisteúein eis* o *epi ton kúrion,* sino de *episteusan to Philippo*; y cuando *pisteúein* rige un objeto dativo (excepto quizá *kúrios* o *theós*) significa asentimiento intelectual a una declaración o proposición, antes que un compromiso con Dios (24:14; 26: 27).[38] Este uso de *pisteúein,* único en Hechos, con toda seguridad que no es accidental de parte de Lucas. Indica de esa manera que la respuesta de los samaritanos era un mero asentimiento de la mente respecto de lo aceptable del discurso de Felipe, y su conformidad con el curso de acción que él proponía. No se trataba del compromiso que se describe con tanta claridad en otros pasajes y que es el único que merece el nombre de "cristiano" (comp. Jn. 2:23-25).

4. Como si esto no fuera suficiente, Lucas agrega en seguida *ho de Símon kai autos episteusen, kai baptistheis*..., y a continuación revela el poco valor que tenía su profesión de fe y su proceder. A pesar de su creencia y de su bautismo Simón no tenía parte *(merîs)* ni herencia *(kleros)* en el asunto de la salvación (8:21); es decir, nunca llegó a ser miembro del pueblo de Dios.[39] Su corazón no era recto delante de Dios (v. 21) sino torcido e incrédulo como el de los israelitas cuando andaban errantes en el desierto (Sal. 78:37).[40] Estaba "condenado a probar el fruto amargo *(jolen pikrias)* y a llevar los grillos del pecado" (8:23 NEB). Porque como Esaú (Hb. 12:15-17), tenía "una raíz que producía un fruto venenoso y amargo" *(en jole kai en pikria)* y por lo tanto no conocería el perdón sino la ira del Señor (Dt. 29:18-20). En otras palabras, Simón no había llenado las condiciones necesarias para recibir el don del Espíritu (Hch. 2:38), y tenía tan poca comprensión espiritual de estos asuntos que pensó que el Espíritu (o por lo menos el poder de otorgarlo) podía comprarse (8:20). Era cristiano sólo en apariencia, no en el sentido que da el Nuevo Testamento a la palabra. Su profesión de fe y su bautismo no tienen ningún significado frente a la exposición devastadora de Pedro. Su única esperanza —en realidad una misión desesperada— era el arrepentimiento que aún no había experimentado (8:22).[41] Su fe estaba centrada desde el principio al fin en el hombre: primero Felipe (v. 13) luego Pedro (v. 24). No tenía la menor idea de lo que significaba arrepentirse ante Dios y poner su confianza en el Señor.[42] Lucas destaca con claridad (vs. 12, 13) que la fe y el bautismo de Simón eran idénticos a los de los otros samaritanos. Es como si dijera: Observen con cuidado lo que voy a decirles y tomen nota del verdadero sentido: todos cumplieron con las formas pero no experimentaron la realidad.

5. Es necesario que comprendamos que en la época del Nuevo Testamento la posesión del Espíritu era *el* sello de legitimidad del cris-

tiano. El hecho de que Cornelio recibiera el Espíritu era una prueba irrefutable de que Dios le aceptaba; así como la falta del Espíritu en los efesios en Hechos 19 era una prueba irrefutable de que no habían llegado todavía a la plenitud de la fe *cristiana.* Por eso no nos sorprende que Felipe no pensara, como muchos lo harían hoy: "Han sido bautizados, por lo tanto, han recibido el Espíritu; aun cuando ni nosotros ni ellos estemos enterados." Porque el bautismo no llevaba implícita la posesión del Espíritu, pero la autenticidad (o la falta de ella) de la fe expresada en el bautismo se probaba con la recepción (o la ausencia) del Espíritu. Si Dios respondía a la promesa del que se bautizaba enviándole el Espíritu, mostraba con su aceptación que dicha promesa era genuina (lección que Pedro aprendió con Cornelio [11:17] y que Pablo practicó con los efesios).[43] En otras palabras, la ausencia del Espíritu en los samaritanos al principio y su posterior descenso, es el elemento decisivo de este relato. La finalidad de Lucas es subrayar la diferencia entre el cristianismo auténtico y el falso. Y para ello dedica preferente atención a Simón (no a Felipe ni a Pedro) mostrando así el contraste fundamental entre él y los samaritanos. La narración se refiere de manera alternativa a los samaritanos (vs. 5-8,12,14-17) y a Simón (vs. 9-11,13,18-23). Al principio, cada paso dado por los samaritanos se compara con otro similar dado por Simón: aquéllos se vuelven de la magia a Felipe, como lo hace éste; creen en Felipe, como lo hace él; son bautizados por Felipe, al igual que él. Pero luego sus caminos se separan. Ellos reciben el Espíritu, mientras que Simón sólo recibe una maldición.[44] Todo el incidente culmina con este contraste. Los samaritanos reciben el Espíritu, lo que significa que han alcanzado la fe auténtica. Pero Simón continúa ocupándose sólo de lo externo, lo que constituye todo su interés. Para Lucas, como para Pablo, la gran diferencia entre el cristiano y el no cristiano reside en que sólo el primero ha recibido el Espíritu. Una de las razones principales por las que Lucas incluye este relato es la de ilustrar esta creencia fundamental.

6. Es también probable que la fe de los samaritanos tardara en florecer con plenitud debido a los vientos fríos de la animosidad racial y religiosa que soplaban de Jerusalén a Samaria.[45] Les faltaba la seguridad de ser aceptados en realidad en una comunidad cristiana que hasta entonces se componía de judíos y prosélitos,[46] y el hecho de que los evangelizara un helenista independiente de Jerusalén (8:1-3)[47] no alcanzaba a disipar sus temores. Esta sería otra de las razones por las cuales enviaron a Samaria a los dos apóstoles más antiguos.[48] Sólo se eliminó este obstáculo y los samaritanos alcanzaron la plenitud de la

fe en el que había muerto y resucitado en Jerusalén, cuando Pedro y Juan ofrecieron su diestra fraternal como representantes principales de la Iglesia de Jerusalén.

Es lamentable que Lucas haya abreviado tanto el relato de la misión de Pedro y de Juan. Es evidente que sólo desea poner de relieve dos cosas: que los samaritanos recibieron el Espíritu sólo mediante el ministerio de los apóstoles (reiterado seis veces en seis versículos), y la situación de Simón. No se detiene en ninguna otra consideración. No explica las razones por las cuales no se recibió antes el Espíritu. No indica cómo reaccionaron los apóstoles cuando recibieron la noticia de que no se había concedido el Espíritu. No da ningún indicio de lo que Pedro y Juan dijeron cuando llegaron (contrástese con 11:1-3, 23, 19:1 y sigs.). Algunos datos están bien claros: sólo habían sido bautizados; no habían recibido el Espíritu; la conversión de Simón no era auténtica. Otros datos están implícitos: las ideas que Felipe puso en práctica, la clase de reacción de las gentes, y la naturaleza dramática de la llegada del Espíritu. Y debemos aplicar a este pasaje ciertas conclusiones que extraemos de la totalidad del pensamiento de Lucas: el Espíritu como sello de legitimidad de la era nueva y del cristiano —el hombre de la era nueva— y también como la respuesta de Dios al acto de fe (véanse págs. 112 y sigs.). El error de muchos comentaristas es el de suponer que puesto que al parecer se habían llenado las condiciones mencionadas en 2:38, eran por lo tanto cristianos y/o se les había concedido el Espíritu. El Nuevo Testamento expresa más bien que no deben haberse llenado los requisitos puesto que no se les otorgó el Espíritu. Por esa razón Lucas pone tanto énfasis en la recepción del Espíritu de parte de los samaritanos (vs. 15-20). Porque lo que convierte a un hombre en cristiano es la dádiva divina del Espíritu. Eso y, en último análisis, nada más que eso.

NOTAS ADICIONALES

1. *Pneuma hágion, to pneuma, o pneuma to hágion, to hágion pneuma.* Como ya hemos indicado se ha opinado que Lucas distingue entre *pneuma hágion* con artículo y la misma frase sin él. La exposición más completa y más reciente de este argumento se encuentra en *Grammatical Insights into the New Testament* por N. Turner (1965) 17-22, donde el autor interpreta la frase completa como "la tercera persona de la Trinidad" y la frase más corta como "un espíritu santo, una influencia divina que se posesiona de los hombres" (19).

Opino que no se justifica tal distinción. Consideremos los paralelos siguientes:

1) La promesa de Jesús a sus discípulos antes de su ascensión se expresa de dos maneras:

Hch. 1:5. Dentro de pocos días seréis bautizados *en pneúmati hagío.*

Hch. 1:8. Recibiréis la fuerza *epelhóntos tou hagíou pneúmatos.* En su oportunidad, la experiencia se describe de la manera siguiente:

Hch. 2:4. Quedaron todos llenos pneúmatos hagíou. Y se dice que con ello se cumplió la profecía de Joel 2:28 y sigs.; Dios dice *ekjeo apo tou pneúmatós móu.*

2) Con Hch. 2:4 y los otros ejemplos de *pneuma hágion* con *pímplemi* (4: 8, 9:17, 13:9-52) compárese Hch. 4:31: *eplésthesan hápantes tou hagíou pneúmatos* (es difícil que sea una referencia reiterativa de 4:25).

3) La experiencia de los samaritanos no se describe en términos de *pneuma hágion.* Compárese Hch. 8:17: Entonces les imponían las manos y *elámbanon pneuma hágion,* y Hch. 8:19: Dadme también a mí este poder para que aquél a quien yo imponga las manos *lambáne pneuma hágion,* con Hch. 8:20: ¡Pensaste que podías comprar *ten dorean tou theou* con dinero! En otros casos en que se halla la frase *he dorea tou theou* (2:38, 10:45, 11:17) se ve con claridad que se refiere al Espíritu Santo.

4) La experiencia de Cornelio se describe de varias maneras:

Hch. 10:44; 11:15; *to pneuma to hâgion* cayó sobre ellos como había caído sobre nosotros al principio;

Hch. 10:45: *he dorea tou pneúmatos hagíou* había sido derramado;

Hch. 10:47: habían recibido *to pneuma to hágion* como nosotros.

Hch. 15:8: dándoles *to pneuma to hágion* como a nosotros.

Pero en Hch. 11:16 Pedro relaciona el incidente con Hch. 1:5: Seréis bautizados *en pneúmati hagío.*

5) Las descripciones que hace Lucas de la experiencia de Jesús son también interesantes:

Lucas 3:22: *to pneuma to hágion* descendió sobre él;

Hch. 10:38: Dios le ungió pneúmati hagío kai dunámei.

6) Luego continúa diciéndonos cómo:

Lc. 4:1: Jesús estaba lleno *pneúmatos hagíou,* y Lc. 4:14: volvió por la potencia *tou pneúmatos;* con seguridad el mismo *pneuma* que en Lc. 4:18: *pneuma kuríou* está sobre mí.

7) Lucas emplea *lambánein* cuatro veces de cinco con *pneuma hâgion* (8:15, 17, 19; 19:2), pero en 10:47 describe a los gentiles como los que han recibido *to pneuma to hágion.*

8) También es interesante comparar

Lc. 1:35: *pneuma hágion epeleúsetai epi sé,* con Hch. 1:8: *epelthóntos tou hagiou pneumatots ef' humas.*

Finalmente podríamos comparar

Hch. 1:16: *proeipen to pneuma to hágion dia stómatos Daueid,* con Hch. 4: 25: *ho... dia pneúmatos hagíou Daueid... eipón.*

Todo esto indica que al menos para Lucas no hay diferencia significativa entre *pneuma hágion* y *to pneuma to hágion,* porque la misma clase de experiencia puede describirse en forma diferente empleando *pneuma hágion* con o sin artículo. A lo sumo podría establecerse una diferencia entre el Espíritu Santo con carácter personal y el Espíritu Santo que se manifiesta de una ma-

nera impersonal, en potencia, en carismas, o en lenguaje inspirado. *Pneuma hágion* no puede significar en realidad un poder o influencia o espíritu distinto y separado del Espíritu Santo. Es increíble por ejemplo, que Lucas quisiera sugerir que la experiencia de los 120 en el día de Pentecostés (1:5, 2:4) no fuera igual o tuviese menos valor que la experiencia que ellos tuvieron con otros en 4:31 (véase 2 precitado). En realidad es inverosímil que para Lucas, espíritu *santo* pudiera ser algo diferente del Espíritu (comp. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of the New Testament* [1959] 112-3).

La explicación adecuada sería que la variación se debe a razones de estilo y no tiene ninguna importancia teológica. Por lo tanto, admito la opinión de Adler: "Cuando encontramos *pneuma hágion* en el Nuevo Testamento, nunca señala una gracia carismática sin el Espíritu Santo, sino el Espíritu mismo" (*Taufe* 86).

2. *Frases que usa Lucas para describir el descenso del Espíritu en Hechos*

1) *baptízesthai en pneúmati hagío* 1:5; 11:16
2) *(ep)érjesthai to pneuma hágion* 1:8; 19:6
3) *plesthenai pneúmatos hagíou* 2:4; 4:8-31; 9:17; 13:9,52 *(eplerounto)*
4) *ekjéein apo tou pneúmatos* 2:17, 18, 33; 10:45 *(ekkéjutai)*
5) *lambánein pneuma hágion* 2:38; 8:15, 17, 19; 10:47; 19:2
6) *dídonai pneuma hágion* 5:32; 8:18 *(dídosthai)*; 11:17; 15:8
7) *epipíptein to pneuma to hágion* 8:16; 10:44; 11:15.

No incluye 10:38 —*jríein pneúmati hagío*— porque se refiere al ungimiento de Jesús con el Espíritu y no a una recepción postpentecostal de éste.

Las siete diferentes frases verbales se usan en Hechos 27 veces. La mayoría de los pentecostales diría que son 23 veces con referencia al bautismo del Espíritu, puesto que la tercera frase se usa más de una vez respecto de la misma persona (por ejemplo, R. M. Riggs, *The Spirit Himself* [1949] 63; Prince, *Jordan* [véase n. 21] 68-9). La excepción principal es H. M. Ervin, quien concentra la atención en *pímplemi* como la descripción clave del bautismo del Espíritu y sostiene que ser llenos del Espíritu es una experiencia única y definitiva. Atribuye 4:31 sólo a los 3.000 convertidos del día de Pentecostés ¡quienes no recibieron el Espíritu hasta entonces! Y refiere 4:8 y 13:9 al primitivo bautismo del Espíritu de Pedro y Pablo (*plestheís*: quienes *habían* sido llenos). Interpreta que 13:52 significa que los discípulos se llenaron de gozo y del Espíritu Santo uno tras otro. Pero aunque su interpretación de 13:52 es bastante aceptable (comp. 8:18) su razonamiento respecto de 4:31 implica una exégesis algo forzada y tortuosa que no puede aceptarse. Es evidente que el "todos" de 4:31 incluye a la comunidad cristiana en su totalidad y a Pedro y a Juan en particular. En suma, todos los que participaron en la oración de 4:24-30. En cuanto a la fórmula *plestheis pneúmatos hagíou eipen*, cuando se emplea un participio aoristo con *eipen* siempre describe una acción o suceso que tiene lugar inmediatamente antes de la acción de hablar o que conduce directamente a dicha acción (por ejemplo Hch. 1:15, 3:4, 5:19, 6:2, 9:17; 40; 10:34; 16:18; 18:6; 21:11). Por lo tanto, en 4:8 describe la inspiración y la facultad que recibieron del Espíritu de manera repentina, tal como Jesús les había prometido que recibirían en cir-

cunstancias semejantes (Lc. 12:11, 12; *en aute te hóra*) y que no se prolongaría más allá del momento crítico. Lo mismo puede decirse de 13:9. Cuando Lucas desea indicar un estado duradero de "plenitud" que resulta de un "llenar" efectuado en el pasado, emplea el vocablo *plêres* (Lc. 4:1; Hch. 6:3, 5, 8, 7:55; 11:24).

Si recurrimos a los puntos de vista pentecostales más corrientes, necesitaremos hacer algunos comentarios. Primero, muchas de estas frases diferentes se usan a menudo para describir el mismo incidente. Las 7 frases se usan para Pentecostés (1:5; 1:8; 2:4; 2:17; 10:47; 11:17: 11:15): 3 para Samaria, 5 para Cesarea y 2 para Efeso. Esto significa que son todas formas equivalentes que describen la misma venida del Espíritu. Esta venida constituyó una experiencia tan dramática e irresistible que casi agotó el vocabulario de Lucas y le costó encontrar el lenguaje que pudiera dar una idea adecuada de su riqueza y de su plenitud.

En segundo lugar, estas 7 frases son las únicas que Lucas usa para describir la llegada del Espíritu. Lucas no conoce otra llegada del Espíritu fuera de la que se describe con dichas frases. No menciona ninguna llegada anterior en ninguno de los incidentes claves. Para él sólo existe una, la que se describe de varias maneras. En otras palabras, en cada una de las 23 ocasiones en que el pentecostal alega que se refiere a una segunda obra característica del Espíritu, Lucas está describiendo lo que para él es la primera venida del mismo.

En tercer lugar, los dos incidentes que contienen todos o la mayor parte de las seis frases claves (Pentecostés y Cesarea) son los dos en los que esta venida del Espíritu se vincula con mayor evidencia con la conversión y con la entrada en la vida cristiana. Pienso, por ejemplo, en el *pisteúsasin epí* de 11:17 y en el *dous to pneuma to hágion* que tienen su equivalente en el versículo paralelo *te pístei katharísas tas kardías auton* de 15:8, 9 (véase cómo se tratan estos incidentes en el contexto). La variedad de las frases que se emplean y el énfasis que se pone al marcar el paralelo con Pentecostés, excluye el recurso de interpretar la llegada del Espíritu de Hechos 10 en términos de una simple manifestación carismática. *Todo* lo que el derramamiento del Espíritu en Pentecostés fue para los primeros discípulos, lo fue en Cesarea para Cornelio y sus amigos. (El capítulo se encuentra en un callejón sin salida cuando tiene que interpretar la "caída" del Espíritu en Hechos 8 y 10.) Si toma el primero como confirmación ¿qué criterio deberá seguir con Hechos 10? Si toma a este último como una simple manifestación carismática ¿no se convierte también la "confirmación" de Hechos 8 en una simple manifestación de carismas? De modo similar, la equivalencia de dichas frases significa que el católico no puede aferrarse a Hch. 2:38 y 9:17, 18 como textos que prueben [los únicos textos posibles en Hechos] la creencia de que el Espíritu se da mediante el bautismo con agua, mientras al mismo tiempo sostiene que la recepción del Espíritu en 8 es una segunda venida [confirmadora] del Espíritu.

En cuarto lugar, el pentecostal no mejorará su posición porque deje de insistir en que 6 de las frases sean descripciones del bautismo del Espíritu, para poner toda su confianza en una o dos frases claves. *Baptízesthai* se usa sólo respecto de los dos mismos incidentes (Pentecostés y Cesarea) e indica con claridad la idea de admisión, tanto en sentido metafórico como respecto del

suceso mismo (comp. I Co. 12:13). *Lambánein* se usa en 2:38 donde la dádiva del Espíritu es equivalente a la promesa de salvación de 16:31 (cotéjese Ro. 3:15; Gá. 3:2, 3, 14). Los verbos *epí (ep)érjesthai, ekjéein epí*, y *epipíein* son los que más sugieren el dramático impacto fortalecedor de la llegada del Espíritu, en particular respecto de 1:8. Pero no implican en realidad una segunda acción del Espíritu distinta, sino simplemente la naturaleza dinámica de su primera venida (comp. Tit. 3:5-7, el único uso paulino [?] de un verbo *epí* con el Espíritu).

Llego a la conclusión de que en los 23 casos a que nos referimos, las 7 frases diferentes *no* describen diferentes acciones o experiencias del Espíritu (en una posición contraria M. F. Unger, *Bib. Sac.* 101 [1944] 233:6, 484-5), sino distintos *aspectos* de la *misma* acción y experiencia: la primera obra del Espíritu iniciadora, es decir, bautizadora.

NOTAS

[1] Muy recientemente, G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (1963) 119; anteriormente F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (1954) 182-3, y J. E. L. Oulton, *ExpT* 66 (1954-55) 238-9, quien remite a F. J. A. Hort; *The Christian Ecclesia* (1897) 54. Esta interpretación ha sido muy popular entre los comentaristas de la escuela reformada: por ejemplo Calvin, *The Acts of the Apostles* (Torrance ed. 1965) 235-6; J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* (1903) 95-6; N. B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus* (1957) 78-80; R. A. Finlayson en *The Encyclopedia of Christianity* (ed. E. H. Palmer, I 1964) 539; A. M. Stibbs y J. I. Packer, *The Spirit Within You* (1967) 35. De modo similar los luteranos, R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (1934) 324-5. J. H. E. Hull sostiene que en realidad los samaritanos tenían el Espíritu antes de la visita de Pedro y de Juan, pero que según el criterio de Lucas el Espíritu no había llegado a menos que se hubiera manifestado de modo visible (*The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* [1967] 106-9).

[2] El punto de vista de la mayoría de los pentecostales y de muchos católicos: por ejemplo R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 52; H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 92-94; B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (ET 1964) 19; P. T. Camelot en *New Catholic Encyclopedia* (1967) IV 145, 148.

[3] En contrario Beasley-Murray (véase n. 1) 119, quien señala que Lc.11:13 es un caso paralelo; véase también los autores citados en Adler, *Taufe und Handauflegung* (1951).

[4] Sugerido originalmente por F. J. A. Hort, *The First Epistle of St. Peter* (1898) 61, y restablecido ahora por N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* III (1963) 175. En un nivel más popular véase E. W. Bullinger, *The Giver and his Gifts* (1905) 24-41.

[5] A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism* (1891) 23 n. 3. Comp. II Co. 6:6; I Ts. 5:19.

[6] "No parece que nadie haya dicho: 'Quizá estos creyentes han recibido el Espíritu silenciosa e inconscientemente'" (M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* [1964] 26).

[7] S. J. Buse en *Christian Baptism* (ed. Gilmore 1959) 118-9; Adler, *Taufe* (véase n. 3) 83; en contrario Oulton (véase n. 1) 238-9; Beasley-Murray (véase n. 1) 118-9; H. Horton, *The Baptism in the Holy Spirit* (1961) 4.

[8] *Die Zeit der Kirche* (1956) 116; comp. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956) 261; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1961) 98; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963) 100-2; también Lampe en *Peake* 782 gh. La distinción pentecostal equivalente es entre el Espíritu regenerador y el Espíritu fortalecedor.

[9] Lo mismo A. T. Wirgman, *Doctrine of Confirmation* (1897) 63; C. C.

Richards; *Baptism and Confirmation* (1942) citado en Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 66; Oulton (véase n. 1) 238 *(epipiptein)*; y Th. Zahn; citado en Adler; *Taufe* (véase n. 3) 83; L. Dewar;, *The Holy Spirit and Modern Thought* (1959) 53 *(lambánein)*. "Recibir el Espíritu Santo" ha llegado a ser la frase técnica de los pentecostales para referirse al bautismo del Espíritu.

[10] En contrario Ervin; véase págs. 85 y sigs.

[11] Compárese Wikenhauser (véase n. 8) 98.

[12] Este es un corolario inevitable. De lo contrario, Pedro y Juan no se hubieran mostrado tan ansiosos aquí (como Pablo en Hechos 19) de que los discípulos con quienes se reunieron recibieran el Espíritu. Es obvio que ninguno estuvo satisfecho con la posición cristiana de los samaritanos hasta que prorrumpieron en lenguas y profecía, o lo que fuere.

[13] Comp. R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (ET 1964) 109.

[14] K. Lake, *The Beginnings of Christianity Part I. The Acts of the Apostles* IV (1933) 92, V 53; F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (Moffatt 1931) 72-3; G. H. C. Macgregor, *IB* 9 (1954) 110; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1957) 116; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948) 41; J. J. von Allmen, *Voc. B.* 32-33; J. Munck, *The Acts of the Apostles* (Anchor Bible 1967) 75; C. E. Pocknee, *Water and the Spirit* 1967) 28. Es una explicación popular muy antigua en algunos círculos católicos, e.g. F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) 26; W. K. Lowther Clarke, *Confirmation or the Laying on of Hands* (1926) 8; Adler, *Taufe* (véase n. 3) 97, 110-1; R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles* (1951) 116; B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (1956) 216-218; L. Dewar, *The Holy Spirit and Modern Thought* (1959) 51-57.

[15] Pero compárese el texto occidental: "El Espíritu Santo cayó sobre el eunuco y un ángel del Señor arrebató a Felipe"; y véase más adelante pág. 120.

[16] Véase Beasley-Murray (véase n. 1) 93.

[17] Véase además G. B. Caird, *The Apostolic Age* (1955) 69-71; Beasley-Murray (véase n. 1) 113-15; W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 67.

[18] En contrario Lowther Clarke (véase n. 14) 17, 21.

[19] Véase Oulton (véase n. 1) 239.

[20] Dewar (véase n. 14) 53 y A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament* (1958) 356, expresan que Cornelio fue confirmado antes de su bautismo. ¡Aparentemente Dios no observa procedimientos eclesiásticos correctos!

[21] D. Prince, *From Jordan to Pentecost* (1965) 68; también *Baptism in the Holy Spirit* (1965) 13; J. D. Stiles, *The Gift of the Holy Spirit* (s/fecha) 67; Horton (véase n. 7) 4; Harper (véase n. 6) 26-7; B. Allen, *New Life and New Power* (1965) 9-10; D. Bashman, *A Handbook on Holy Spirit Baptism* (1969) 15, 16, 17. Tienen así el desdichado precedente de cristianos que han hecho todo lo que Dios les solicita y, sin embargo, no han recibido todavía el Espíritu. Todos ellos están demasiado familiarizados con esta situación en sus propias asambleas (aspirantes "crónicos"); G. Lindsay, *Baptism of the Holy Spirit* [1964] 57).

[22] Prince, *Jordan* (véase n. 21) 67-68; Lindsay (véase n. 21) 34.

[23] Hch. 5:32 no es una excepción. O la obediencia es obediencia *(hupakoúo)* a la fe, equivalente a la conversión de 6-7 (comp. Ro. 1:5; 10:16; 16:26; II Ts. 1:8); o se trata de la clase de obediencia descrita en 5:29 *(peitharjéo)* y del don del Espíritu que es un llenar del Espíritu que se otorga a los testigos valientes (4:8, 31).

[24] M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ET 1956) 17; Haenchen (véase n. 8) 263-65; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (1963) 54-5.

[25] E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte* (1912) 50.

[26] E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (ET 1964) 145-6; también *RGG* [3] II (1958) 1277; Haenchen (véase n. 8) 165-6; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 1962) 122-4; Conzelmann, *Apg.* 55; E. Dinkler RGG [3] VI (1962) 634; A. Erhardt, *The Framework of the New Testament Stories* (1964) 79, 92.

[27] Lake and H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity Part I. The Acts of the Apostles* IV 95; J. Munck, *Acts* (vêase n. 14) 37; JB.

[28] *Essays* (véase n. 26) 146. Schlier lo llama "semi-bautismo" *(Die Zeit der Kirche* 116).

[29] *Essays* (véase n. 26) 145.

[30] Comp. G. Kittel, *Theologische Studien und Kritiken* 87 (1914) 35; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 127. Aun en 2:38 el bautismo es sólo una *condición* para recibir el don del Espíritu. Para R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (ET 1963) 247 n. 1, y para Conzelmann, *Apg* (véase n. 24) 55, sostener que este pasaje realmente "presupone" y "enseña la inseparabilidad y la solidaridad del bautismo y del Espíritu" es en realidad demasiado extraordinario para poder expresarlo con palabras. Véase además cap. IX.

[31] G. W. H. Lampe, *Seal* (véase n. 9) 70-72, y xx y sig.; también en *Peake* 782h. Los que siguen la línea de Lampe en mayor o menor grado comprenden a F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (1954) 182-3; Oulton (véase n. 1) 239; Caird (véase n. 17) 71-2; Williams (véase n. 14) 116; Richardson (véase n. 20) 356; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) 198; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967) 264. Se aproxima mucho a la interpretación *Heilegeschichte* de Schweizer *TWNT* VI 412 y W. Wilkens, *TZ* 23 (1967) 27, que ve en la venida de Pedro y de Juan desde Jerusalén una prueba del deseo de Lucas de vincular la revelación de Dios con Jerusalén como centro de la historia de la salvación (comp. n. 26, y Bieder [n. 30] 129, 137-8).

[32] El punto débil en la exposición de Wilkens es su tratamiento de Apolos, quien es "Pneumatiker" antes de su encuentro con Priscila y Aquila (37-39) (véase nota anterior). Cualquier tesis *Heilsgeschichte* que postule una dependencia forzosa de Jerusalén fracasa cuando se enfrenta con las historias gemelas de Apolo y de los doce "discípulos" (véase cap. 8).

[33] Parece haber alguna confusión en este punto. ¿No fueron los samaritanos incorporados a la Iglesia hasta la imposición de las manos apostólicas (Lampe, Seal [véase n. 9] 72); o simplemente se les aseguró "que realmente se *habían*

convertido en miembros de la Iglesia" (69-70)? De modo similar Beasley-Murray (véase n. 1) 118.

34 Beasley-Murray llama a este punto de vista "una abstracción teológicamente imposible" (118).

35 Comp. White (véase n. 31) 194-5.

36 Véase J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1964 74-5; 79-80; 359-71. Si bien el estudio de Macdonald se basa principalmente sobre documentos que provienen de un período posterior al que se abarca en Hechos, no hay razón para dudar de que las tradiciones que incluyen sean en lo esencial mucho más antiguas y tengan sus raíces en los siglos anteriores a Cristo. La comparación con Juan 4:19-26 y la adulación que los samaritanos tributaron a Simón (8:10), justifican plenamente el criterio de que las creencias que hemos citado estaban muy generalizadas en Samaria en el tiempo de Cristo y más tarde. Samaria no puede haber escapado a la influencia de las expectativas apocalípticas de actualidad en el judaísmo. Josefo también nos dice que "Poncio Pilato perdió su cargo en Palestina debido a la crueldad con que reprimió un motín en Samaria, el que sobrevino porque alguien alegaba ser el 'Mesías' esperado" (Macdonald 361, citando a Josefo en *Antigüedades Judaicas* 18:85-89).

37 Véase Bruce (véase n. 1) 179; Conzelmann (véase n. 24) 53.

38 Véase Arndt y Gingrich, Hch. 5:14 (?); 13:12 (D); 16:34; 18:8; es probable que a los vs. que anteceden deba dárseles también el sentido de aceptación de las declaraciones en vez de compromiso con ellas. Compárese la distinción entre *paralambánein* y *lambánein* especialmente con relación a Col. 2:6 (véase pág. 133).

39 Comp. Col. 1:12; Hch. 26:18. El versículo recuerda a Dt. 12:12, y no indica excomunión de la Iglesia (en contrario Haenchen (véase n. 8) 262; Lampe en *Peake* 782i), sino que Simón nunca había poseído una "parte *(merís)* en la herencia *(kleros)* de los santos".

40 8:21 es casi una cita directa de Sal. 78:37. Comp. Hch. 13:10; II P. 2:15.

41 Es poco probable que Simón se arrepintiera al punto y se convirtiera (en contrario Foakes-Jackson [véase n. 14] 73). Un éxito tan notable para el evangelio no hubiera dejado de registrarse. Y todas las otras tradiciones disponibles respecto de Simón, se oponen unánimemente a esta sugerencia.

42 Stählin observa que Simón sigue pensando como mago: cree que la oración de Pedro tendrá más poder mágico que la suya propia; y en su oración no pide perdón, sino liberación del castigo (véase n. 26) 125. Véase también Wikenhauser (véase n. 8) 98; y comp. E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles* (1959) 80.

43 Es por ello que Felipe no se equivocaba al bautizar a los que se le acercaban con un deseo entusiasta y sincero de ser bautizados. Sólo Dios es *kardiognóstes* (15:8).

44 Es difícil que Pedro y Juan impusieran las manos sobre Simón (Haenchen [véase n. 8] 262). Los tiempos verbales de los vs. 17 y 18 implican que Simón fue siguiendo a Pedro y a Juan, observando cuidadosamente sus acciones y su "técnica", hasta que su asombro y su codicia se apoderaron de él y le llevaron a hacer su funesto pedido.

[45] Los samaritanos eran enemigos antiguos de los judíos, y éstos los detestaban considerándolos mestizos raciales y religiosos (Lampe en *Peake* 872c).

[46] Comp. Lampe, *Seal* (véase n. 17) 69-70; Bruce, *Book* (véase n. 1) 182-3.

[47] La persecución se produjo en gran parte como resultado de los puntos de vista de los helenistas sobre el templo expresados por Esteban; y fueron ellos principalmente los que fueron esparcidos. 8:1-3 señala cierta resquebrajadura en las filas de los mismos cristianos (comp. O. Cullmann, *The Early Church* [ET 1956] 190-1; L. Goppelt, *Jesus; Paul and Judaism* [ET 1964] 107.8).

[48] No resulta claro cuándo Pedro y Juan descubrieron que el Espíritu no había sido dado. Pero el hecho de que se enviara a los apóstoles mayores (en contraste 11:22) sugiere que la información llegó con las noticias originales. Es quizá más justo asumir que el propósito primordial de los apóstoles fue hacer lo que en realidad hicieron *(hoítines katabántes proseúxanto peri auton...)*

CAPITULO 6

LA CONVERSION DE PABLO

Otro pasaje favorito entre los pentecostales es la historia de la conversión de Pablo. Su argumento en este caso es también sencillo: Pablo se convirtió en el camino a Damasco y *tres días más tarde* fue bautizado en el Espíritu.[1] Es muy común la opinión de que la conversión de Pablo fue instantánea y que sólo más tarde fue lleno del Espíritu,[2] pero es necesario que examinemos este punto de vista con rigurosidad.

Se argumenta en favor de esta opinión que Pablo llamó a Jesús "Señor" (9:5; comp. I Co. 12:3),[3] y que Ananías le saludó como "hermano" (9:17; 22:13).[4] Pero en cada caso (9:5; 22:8, 10; 26:15) Pablo usa el vocativo *kúrie* que a menudo sólo significa "señor". Más bien un título de respeto que una confesión de fe.[5] Y puesto que Pablo no reconoce al que le enfrenta de esa manera ("¿Quién eres, *kúrie?*") no podemos decir con certeza que llame "Señor" a Jesús. Más bien, al igual que Cornelio, al verse enfrentado por un ser glorioso, pleno de majestad, se dirige a él con temor reverente y le dice "Señor" (10:4). Es muy poco probable que el *kúrie* de 22:10 signifique algo más. Apenas puede creerse en verdad, que un hombre deslumbrado y conmovido hubiera podido captar todo el contenido de la respuesta de Jesús y traducirla en un rotundo compromiso cristiano en cuestión de segundos.[6]

En cuanto a que Ananías se dirigiera a Pablo como "hermano", es posible que sólo saludara a su compatriota judío con una palabra de parentesco racial.

Adelfós se usa 57 veces en Hechos: 33 veces como equivalente a "mi correligionario cristiano" o "mis correligionarios cristianos" (excluyendo 9:17 y 22:13), y 19 veces con referencia al parentesco nacional y espiritual entre judío y judío. Pero el uso absoluto de *hoi adelfoí* equivalente a "los cristianos" no se consagra hasta 9:30 (en 22:5; 28:21 se aplica la misma fórmula como equivalente a "compañero judío"), y de los 18 casos en que *adelfós* se usa en caso vocativo (como aquí), en 13 significa "compañero judío" y sólo en 5 equivale a "compañeros cristianos".

Sin embargo, en general, es más probable que Ananías sólo desease que Pablo se sintiese cómodo, haciéndole notar que no se tenía en cuenta un pasado que puede sin duda haber atormentado a Pablo mientras reflexionaba en la oscuridad (comp. 9:13, 14 y 26).[7] Es poco probable que llamase "cristiano" a alguien que todavía no había recibido el Espíritu ni se había bautizado. Su proceder es semejante al de Pedro respecto de Cornelio. Así como Pedro tranquiliza a Cornelio anunciándole de inmediato que Dios y también él lo aceptan (10:28, 34, 35). Ananías hace lo propio llamando a Pablo "hermano". Las palabras no significan en ninguno de los casos que la persona a quien se dirigían fuese ya cristiana. En ambos casos indican que dicha persona estaba *en vías* de convertirse en cristiana.

Existen tres factores que indican que la experiencia de tres días de Pablo constituía una unidad. Que su conversión, hablando con exactitud, era una experiencia de crisis que se prolongó durante los tres días que transcurrieron desde el acontecimiento del camino a Damasco hasta su bautismo. En primer lugar, Hch. 22:16; a los ojos de Ananías a Pablo le faltaba todavía dar el paso que confirmaría su promesa y su perdón. No tenemos ningún testimonio de que Pablo diera el paso decisivo *antes* de su bautismo. Pero sí tenemos el relato de cuando Ananías le exhorta a dar ese paso y a lavar sus pecados invocando el nombre del Señor Jesús (véase 2:21; 9:14,21; también Ro. 10:13,14). En resumen, Pablo no se convirtió en cristiano —en uno de los *hoi epikaloúmenoi to ónoma kuríou*— no se salvó (2:21), hasta que *epikalesetai tó ónoma autou*. Las referencias de Pablo respecto del bautismo (Ro. 6:4; Col. 2:12) reflejan una experiencia muy personal y profunda e implican que para él su bautismo fue el instrumento de su compromiso con Cristo y el momento de su unión con El en su muerte.

En segundo lugar, la misión de Pablo: Pablo no parece establecer ninguna diferencia entre la comisión que recibió fuera de Damasco y la que recibió por medio de Ananías.[8] En el cap. 9 recibe la comisión sólo por intermedio de Ananías. En el cap. 22 el papel de Ananías es más claro, aunque se supone que hubo una comunicación directa

anterior en los vs. 14 y 15. En el cap. 26 no se menciona a Ananías y la totalidad de la comisión se recibe fuera de Damasco. Al parecer, Pablo, al volver la vista hacia atrás y reflexionar sobre su misión, no distingue el instrumento ni la ocasión de la intervención de Dios en su vida. Esto es muy probable, porque fue un mismo suceso y una misma experiencia. Era imposible separar sus diversos elementos. Y puesto que no podemos separar la experiencia de la conversión de Pablo de su experiencia de la comisión que recibió,[9] no podemos decir que se convirtió en el camino a Damasco y que recibió la comisión tres días más tarde. Debemos reconocer que la conversión y la misión que se le encomendó fueron una sola experiencia que se prolongó a lo largo de tres días. La conversión y también la conciencia de su misión se completaron mediante la intervención de Ananías.

En tercer lugar, la ceguera de Pablo abarca tres días y constituye el nexo entre lo que ocurrió en la carretera y lo que pasó en la casa de Judas. Es evidente que la ceguera se debía, a nivel psicológico, a la conmoción repentina que le produjo el verse confrontado con la gloria de alguien a quien consideraba blasfemo, quebrantador de la ley y condenado a muerte con toda justicia.

El brillo de la luz tuvo también su efecto físico (22:11). Pero, aunque sus compañeros también vieron la luz (22:9), sólo él quedó ciego. La mejor explicación del hecho de que no comiera ni bebiera durante los tres días siguientes (9:9) es que se trataba de la consecuencia y de los síntomas de su choque emocional (K. Lake y H. J. Cadbury, *The Beginning's of Christianity* IV 102; Bruce, *The Acts of the Apostles* [1951] 198; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* [1957] 123; Lampe *on Peake* 783). Es bien sabido que las conmociones mentales serias tienen a menudo consecuencias físicas.

Cuando nos damos cuenta de cómo este encuentro con Jesús afectó hasta las mismas raíces de la personalidad y de la perspectiva global de Pablo, resulta imposible pensar que se convirtiera en un instante. Algunos hablan como si Pablo, en cuestión de segundos, desechara todo lo que hasta ese instante había apreciado, destruyera todo lo que había sido la base de su vida, transfiriera su fidelidad a un nuevo maestro ¡y hubiera estado listo para partir hacia Damasco en el término de una hora para predicar su nueva fe, si el Señor se lo hubiera permitido![10] Este no es el Pablo que conocemos. Sus lealtades y sus afectos eran profundos. No podía cifrarlos en un nuevo objeto en pocos minutos. Su encuentro con el Jesús resucitado no fue un hecho sin importancia de consecuencias superficiales que se completó en pocos segundos. De ser así, su ceguera no hubiera sido tan grave. Fue más bien la entrada de un factor nuevo en su espíritu y en su entendimiento, que ponía en duda todo aquello por lo que él luchaba

y que debió ser el elemento más importante en el replanteo total de sus conceptos durante los días siguientes. La experiencia del camino a Damasco no fue como doblar una curva pronunciada, sino más bien como chocar contra un objeto sólido yendo a pleno vuelo. Pablo no quiso levantarse en seguida y comenzar a predicar una fe nueva. Necesitaba tiempo y quietud para reponerse y recapacitar. Deseaba estar solo para meditar y para que los fragmentos de su vida destrozada se reajustaran alrededor de ese hecho nuevo y fundamental que había irrumpido sobre él. Sólo cuando se hizo esto, cuando se hubo calmado el tumulto en las profundidades de su ser y se hubo reconstruido su fe desde sus niveles más hondos, sólo entonces estuvo listo para adelantarse al compromiso del que no se podía retroceder.[11] Para resumir, no niego que toda la filosofía *(Weltanschauung)* de Pablo cambiara *como resultado del sencillo incidente en el camino a Damasco; pero sí niego que cambiara* en *un solo momento.*

Es probable que Lucas considerara los tres días de ceguera como simbólicos, dado que con frecuencia se pensaba que la conversión daba vista a los que estaban espiritualmente ciegos (Jn. 9:39-41; Hch. 26:18; II Co. 4:4-6; He. 6:4, 10:32).

Obsérvese la constante alusión a la vista en la misión de Pablo: 9:17, 22:14, 15, 26:16. En estos cuatro versículos se usa *horáo* seis veces. Y en 26:18 la comisión se encomienda así: "Te envío para que *les abras los ojos,* para que se conviertan *de las tinieblas a la luz...*" Además, los autores bíblicos consideran con frecuencia a la vista y a la luz como términos espirituales simbólicos (por ejemplo Is. 42:6, 7; Ro. 11:10; Col. 1:12) y Lucas no es una excepción (por ejemplo Hch. 26:23, 28:27).

Si en este caso la ceguera de Pablo es simbólica, simbolizó una ceguera espiritual *simultánea* e indica un momento de agitación espiritual y de búsqueda de la verdad a tientas. Pablo, por decirlo así, se sumergió bajo la superficie de su fe para reconstruirla de acuerdo con la nueva realidad. Sólo después de tres días pudo completar esa reconstrucción fundamental de modo que le permitiera reaparecer en la superficie. Así como la imposición de las manos de Ananías puso fin a su ceguera física, así también la recepción del Espíritu puso fin a su ceguera espiritual (véase pág. 163). Más aún, los tres días recordaban sin duda los tres días que Jesús pasó en la tumba.[12] Y puesto que no debemos considerar la muerte y resurrección de Jesús como dos sucesos separados sino como las dos caras de un mismo hecho, del mismo modo los tres días de ceguera no separan dos experiencias distintas, sino que enlazan los acontecimientos que tuvieron lugar en cada extremo de los tres días y forman un conjunto único e indivisible.

Quizá la manera más sencilla de considerar la ceguera de Pablo, en lo que concierne a simbolismo, sea comprender que señala la pena profunda y abrumadora y la convicción de culpabilidad que deben haberle agobiado durante esos tres días. Había tratado de destruir la Iglesia de Dios (Gá. 1:13); había estado oponiéndose al Espíritu Santo y había aprobado la muerte del Justo de Dios (Hch. 7:51, 52). Durante todo ese tiempo había estado persiguiendo al Señor resucitado. Los que piensan que Pablo se convirtió en un instante ¿creen que pudo hacer a un lado la atrocidad de su pecado múltiple de manera tan repentina? Con semejante hipótesis resulta difícil explicar los tres días de abstinencia e inactividad. En cambio tienen sentido si los consideramos como un tiempo dedicado a un examen profundo de su alma y a un hondo arrepentimiento. [13]

Llegamos a la conclusión entonces de que la conversión de Pablo fue una sola experiencia que duró desde el camino a Damasco hasta la intervención de Ananías. Juan Wesley —quien por cierto sabía de conversiones instantáneas— dice al referirse a los tres días: "Tanto tiempo parece haber estado en los dolores del nuevo nacimiento". [14] La experiencia de ser llenado con el Espíritu Santo es una parte tan integral de su conversión, como su encuentro con Jesús y los tres días de soledad y oración. La conversión sólo se completó cuando Pablo invocó a Jesús como Señor, cuando fue lleno del Espíritu y obtuvo el perdón de sus pecados. Entonces, y sólo entonces, pudo llamársele cristiano. [15]

NOTAS

[1] R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 110; J. D. Stiles. *The Gift of the Holy Spirit* (s/fecha) 68; M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* (1964) 27; H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 97-99; D. Basham; *A Handbook on Holy Spirit Baptism* (1969) 17. En cuanto a idénticos argumentos por maestros de la santidad véase A. J. Gordon, *The Ministry of the Spirit* (1894) 90; J. Elder Cumming, *Through the Eternal Spirit* (s/fecha) 146; M. James; *I Believe in the Holy Ghost* (1964) 31. Sin embargo, otra corriente de doctrina de la santidad opina que Pablo fue sólo capturado y convencido de su culpabilidad en el camino a Damasco, y que no se convirtió ni se regeneró hasta que fue asistido por Ananías. G. C. Morgan, *The Spirit of God* (1902) 175; C. W. Carter y R. Earle, *The Evangelical Bible Commentary of Acts* (1959).

[2] Muchos comentaristas titulan explícitamente "conversión de Pablo" a la sección 9:1-8 ó 3-9; por ejemplo J. Weiss, *Earliest Christianity* (vers. inglesa 1937) 190; C. T. Wood, *The Life, Letters and Religion of St. Paul* (1932) 17-22; J. Knox; *Chapters in a Life of Paul* (1954) 61; E. M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles* (1951) 87.

[3] "Pablo reconoce a Jesús como Señor" (Lampe en *Peake* 783b); comp. F. F. Bruce; *The Book of the Acts* (1954) 441; 492; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1961) 108-9.

[4] "La mejor traducción del significado sería en realidad 'mi camarada cristiano'" (K. Lake y H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity* IV 104); también Macgregor, *IB* 9 (1954) 124; E. Haechen; *Die Apostelgeschichte* (1956) 281 n. 1; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 1962) 137; C. S. C. Williams; *The Acts of the Apostles* (1957) 124; Lampe en *Peake* 784b.

[5] Por ejemplo Mt. 13:27; 21:29; 25:11-20, 22, 24; Lc. 13:8; 14:22; 19:16, 18, 20. Obsérvese en Hch. 10:4 y 16:30. A Jesús se le llama a menudo *kúrie* en el evangelio de Lucas, pero es poco probable que la palabra significara más que una forma respetuosa de dirigirse a él. (Véase Cadbury [véase n. anterior] V 360; C. F. D. Moule, *Studies in Luke-Acts* [1966] 160.

[6] *Kúrie*, que Pablo usa dos veces en frases consecutivas que contienen en total seis palabras; tendrá casi con seguridad el mismo significado en cada frase.

[7] Hermano, "la palabra de perdón" (R. B. Rackham; *The Acts of the Apostles* [1951] 135).

[8] J. Munck; *Paul and the Salvation of Mankind* (vers. inglesa 1959) 19.

[9] G. I. Inglis; *Theology* 36 (1937) 225; comp. J. Knox (véase n. 2) 98.

[10] E.g. W. von Loewenich; *Paul: His Life and Work* (vers. inglesa 1960) 45; Wikenhauser (véase n. 3) 108-9.

[11] Comp. el análisis de la conversión de Pablo de C. G. Jung citado en Williams (véase n. 4) 123; en especial esta frase: "Incapaz de imaginarse a sí mismo como cristiano; quedó ciego y *sólo pudo recobrar la vista mediante... completa sumisión al cristianismo*" (el subrayado me pertenece).

[12] Comp. Rackham (véase n. 7) 132-3; Lampe en *Peake* 783c. Pablo mismo tiene ciertamente presente la comparación (Rm. 6:4; Col. 2:12).

[13] Véase Weiss (véase n. 2) 194; comp. Wikenhauser (véase n. 3) 109.

[14] J. Wesley; *Notes on the New Testament* (1754) sobre 9:9; comp. Beasley-Murray; *Baptism Today and Tomorrow* (1966) 38.

[15] La omisión de Lucas en relatar el momento de la recepción del Espíritu por parte de Pablo; hace que nos sea imposible decidir finalmente si ocurrió cuando Ananías le impuso las manos (9:17; comp. 8:17; 19:6) o en su bautismo (9:18; comp. 22:16). Por lo tanto; no puede utilizarse 9:17; 18 como evidencia categórica de la relación entre bautismo del Espíritu y bautismo con agua; ni entre el don del Espíritu y la imposición de las manos.

CAPITULO 7

LA CONVERSION DE CORNELIO

Tres de los pasajes claves que en apariencia dan un fuerte respaldo a la argumentación pentecostal, tienen un significado bastante distinto si los examinamos con atención. Con respecto a Hechos 10 el pentecostal halla inconvenientes desde el principio. Parece no existir relación entre la conversión de Cornelio y su bautismo del Espíritu. Los pentecostales sostienen en general uno de estos tres puntos: 1) Cornelio "nació de nuevo antes de que Pablo le predicara";[1] 2) Cornelio creyó y su corazón se purificó (15:9) durante el sermón de Pedro. Recibió el don del Espíritu sin solución de continuidad, pero como un acto de gracia distinto;[2] 3) ambos hechos ocurrieron simultáneamente. Aunque no podía distinguírselos en esta ocasión, fueron también aquí actos de Dios distintos.[3]

1) Es obvio que éste no era el criterio de Lucas. El mensaje que condujo a Cornelio a la fe y a la salvación vino sólo por intermedio de Pedro (11:14; 15:7). Fue entonces que Dios "dio a los gentiles el arrepentimiento que da vida" (11:18 NEB) y "purificó sus corazones con la fe" (15:9). Lucas no desea de manera alguna poner en tela de juicio la posición espiritual frente a Dios de un santo del Antiguo Testamento o de un judío piadoso (Lc. 18:14). Cornelio había alcanzado el estándar más alto de la religiosidad judía,[4] y aun antes de su encuentro con Pedro era "temeroso de Dios" (10:35; véase 10: 2:4; comp. 10:15, 11:9). Pero para Lucas, lo que transformaba a un hombre en cristiano y le llevaba a la salvación de la era nueva (en general para el Nuevo Testamento la línea divisoria entre el antes y el después), era la fe en Jesucristo y el don del Espíritu Santo (véase

cap. IX). Pedro estaba listo desde el principio para aceptar a Cornelio como su compañero y amigo,[5] pero sólo cuando el Espíritu cayó sobre éste se dio cuenta de que también debía aceptarlo en la comunidad como *cristiano.*

U. Wilckens (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte* [1961] 66) sostiene que el discurso de 10:34-43 se dirige en realidad a los cristianos, puesto que el Espíritu cayó sobre ellos al *principio* del discurso de Pedro (11:15). ¿Por qué entonces relató Lucas el derramamiento del Espíritu en 10:44 como si interrumpiera a Pedro en pleno discurso? ¿Es difícil que deseara que sus lectores entendieran que hubo *dos* derramamientos del Espíritu. Inferir tal cosa de 11:15 es sin duda un alarde de erudición. ¿Es 11:15 sólo una manera enfática de subrayar lo repentino o inesperado de la llegada del Espíritu (comp. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [1956] 307), del *Zuvorkommen Gottes* (el Dios anhelado), y que no debe tomarse de modo más literal que nuestro "apenas había terminado de hablar cuando..."?

2) y 3) No resulta fácil ajustar la evidencia al segundo o al tercero de los argumentos pentecostales. Obsérvese *cuándo* cayó el Espíritu sobre Cornelio: fue mientras Pedro estaba hablando del perdón de los pecados que recibe el que cree (10:43, 44). Pedro no se había referido a la dádiva del Espíritu (como lo hizo en Hch. 2:38). Había empezado a hablar de fe y de perdón. Se infiere con facilidad que en ese momento Cornelio llegó en fe hasta Dios pidiendo su *perdón* y recibió, como respuesta divina, el *Espíritu Santo* (comp. 11:17, 15:9). No se le otorgó en lugar del perdón prometido, sino porque poseía ya ese perdón (véase Gá. 3:2, 3). El Espíritu no era algo agregado a la aceptación y al perdón de Dios, sino que formaba parte de ellos. Esta manera de concedérsele el Espíritu afectó a Cornelio de varios modos, pero fue un solo don.

Lo mismo ocurre en 11:14, 15. Es evidente que fue el don del Espíritu lo que efectuó la salvación de Cornelio. Porque el mensaje que según se le había anunciado produciría su salvación, no tuvo otro resultado que el derramamiento del Espíritu. Con el derramamiento del Espíritu llega la salvación escatológica. Porque poseer el Espíritu que se recibe de esta manera es vivir en "los últimos días" y conocer la salvación como una experiencia presente y una esperanza futura.[6] Es natural también que al enterarse de que Dios había otorgado a Cornelio el mismo don que a ellos, los judeo-cristianos llegaran a la siguiente conclusión: "Esto significa que Dios ha concedido también a los gentiles el arrepentimiento que da vida" (11:18 NEB). El don del Espíritu era también el don de Dios de *metánoia eis zoén.*[7] El encuentro con Dios, podríamos decir, se efectuaba de modo divino por

ambas partes, y el ejecutor divino era el Espíritu que se daba a los que oían acerca de la salvación de Dios y la anhelaban. El texto en 11:14-18 se concentra de manera exclusiva en la aceptación de Cornelio por parte de Dios. Cornelio fue salvo, recibió el bautismo del Espíritu, recibió el Espíritu, se le concedió el arrepentimiento que lleva a la vida, son todas formas sinónimas de decir: Cornelio se ha convertido en cristiano. Por lo tanto, el bautismo del Espíritu no fue consecuencia de un paso de fe posterior que diera Cornelio, por cuanto él sólo conocía la fe que lleva a la salvación. Pero cuando creyó, recibió el bautismo del Espíritu que le daba vida y salvación. Como en otros pasajes de Lucas y de Pablo la norma de la salvación es la entrega al Señor Jesús que da como resultado el don del Espíritu de Dios.

Todo esto se confirma en 15:8, 9. Es evidente que ambos versículos son sinónimos:

v. 8: *ho theos emartúresen autois kathos kai hemin dous to pneuma to hágion.*

v. 9: *(ho theos) ou diékrinen metaxu hemon te kai auton katharísas tas kardías auton.*

Pedro está expresando lo mismo de dos maneras. "Dios dio testimonio en su favor" es equivalente a "no hizo discriminación alguna". El derramamiento del Espíritu fue al mismo tiempo su testimonio a Pedro en favor de Cornelio y la anulación de la diferencia que había existido entre ambos. Al dar el Espíritu a Cornelio Dios mismo lo aceptaba, y al anular de ese modo la diferencia decisiva entre el hombre piadoso que temía a Dios y los judíos cristianos, les mostró que ellos también debían aceptarlo como uno de ellos.[8] De la misma manera, la dádiva divina del Espíritu Santo es equivalente a la purificación de sus corazones. Ambas son idénticas; son dos maneras de describir un mismo hecho. Dios purificó sus corazones al darles el Espíritu. Dios les dio el Espíritu para purificar sus corazones.[9]

Más aún, este don del Espíritu fue la respuesta a la fe: la fe de 15:9 es la fe salvadora de 10:43; 11:17; 15:7 a la que Dios concede el Espíritu que perdona y purifica. La relación entre los vs. 7 y 8 implica que Dios dio testimonio de la *fe* de Cornelio. El que conoce los corazones vio que Cornelio había llegado a la madurez de su fe *(písteusai,* aoristo), y le otorgó su Espíritu para dar testimonio de ese hecho a Pedro y a sus compañeros. Obsérvese también 15:14; lo que Pedro había relatado se refería a que Dios había concedido el Espíritu a Cornelio. Fue de esa manera que Dios "visitó a los gentiles para buscar entre ellos un pueblo para su nombre".

Para resumir entonces, Cornelio es un ejemplo valioso de alguien que ha seguido a Dios hasta el límite de sus posibilidades, y todavía no es cristiano. Su arrepentimiento y su fe no habían alcanzado todavía el nivel que permitiría a Lucas calificarlos de *metánoia eis zoén* y *pístis eis Jriston 'Iesoun.* Por lo tanto, no poseía el perdón y la salvación que ellos proporcionan. Sólo conoció la experiencia cristiana cuando recibió el Espíritu. Esta experiencia fue para él lo que Pentecostés fue para los 120: la entrada en la era y el pacto nuevos y su ingreso en el pueblo de Dios.[10] Es a esta experiencia que Lucas designa una vez más de manera específica "bautismo del Espíritu". Por consiguiente, al menos en esta ocasión, el bautismo del Espíritu es el acto de aceptación, de perdón, de purificación y salvación de Dios. No es algo separado ni superior a lo que convirtió a Cornelio en cristiano.

NOTAS

[1] K. Southworth; *The Pentecostal* I Nº 4 (1965) 7.

[2] M. Pearlman; *Knowing the Doctrines of the Bible* (1937) 317-8; R. M. Riggs; *The Spirit Himself* (1949) 111; D. Gee; *Pentecost* (1932) 20; G. Lindsay; *Baptism of the Holy Spirit* (1964) 32; H. M. Ervin; *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 100-1; D. Basham; *A Handbook on Holy Spirit Baptism* (1969) 16; aunque véase también 41. En cuanto a interpretaciones equivalentes de la doctrina de la santidad véase J. McNeil; *The Spirit-Filled Life* (1894) 55; A. T. Robertson; *Epochs in the Life of Simon Peter* (1933) 233; M. James, *I Believe in the Holy Ghost* (1964) 37. De manera semejante R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (1934) 431.

[3] J. D. Siles, *The gift of the Holy Spirit* (s/fecha) 69; D. Prince; *From Jordan to Pentecost* (1965) 71; M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* (1964) 28; y en doctrina de la santidad, A. T. Pierson; *The Acts of the Holy Spirit* (s/fecha) 86.

[4] Comp. F. F. Bruce; *The Acts of the Apostles* (1951) 215; C. S. C. Williams; *The Acts of the Apostles* (1957) 133.

[5] 10:15 y 11:9 se refieren, por supuesto, a la violación del ritual. La purificación del corazón se produce sólo durante la visita de Pedro (15:8;9).

[6] Véase Hch. 2:17-21 y más adelante pág. 184, también W. C. van Unnik; *NovTest* 4 (1960) 44-53.

[7] Obsérvese la equivalencia de las expresiones en los vv. 17 y 18:
ho theos édoken autois... ten ísen dorean hos kai hemin.
ho theos édoken tois éthnesin kai ten metánoian eis zoén.
metánoia eis zoén tiene aquí un sentido más amplio que simplemente "arrepentimiento": abarca toda la conversión de Cornelio (véase más adel., pág. 118). La versión de TEV "Dios ha dado también a los gentiles la oportunidad de arrepentirse" no conduce a nada.

[8] *doús* y *katharísas* son participios "simultáneos" (comp. F. F. Bruce; *The Book of the Acts* [1954] 306 n. 25).

[9] Comp. Bruce (véase n. anterior) 306 n. 25; C. W. Carter y R. Earle; *The Evangelical Bible Commentary of Acts* (1959) 148.

[10] Obsérvese la frecuencia con que se reitera el paralelo entre Pentecostés y Cesárea: no menos de cuatro veces en los seis versículos que abarcan el relato que Pedro hace del incidente (10:47; 11:15.17; 15:8). Era la misma fe; el mismo Espíritu Santo; el mismo bautismo del Espíritu; la misma manera de derramarse; las mismas manifestaciones de su venida; los mismos resultados.

CAPITULO 8

LOS "DISCIPULOS" DE EFESO

Hechos 19:1-7 es el otro pasaje que sirve de fundamento a la teología pentecostal del bautismo del Espíritu. Uno de sus argumentos favoritos suele contener tres puntos principales: 1) Los doce efesios eran cristianos *(mathetaí, hoi pisteúsantes)* antes de que Pablo los conociera. Es decir, cristianos que no habían recibido el Espíritu Santo; [1] 2) la pregunta de Pablo en 19:2 parece implicar que para él uno podía ser cristiano y sin embargo no tener o no haber recibido el Espíritu; [2] 3) el intervalo entre el bautismo de los efesios y la imposición de las manos de Pablo, indica que hubo un intervalo entre la conversión (que precede al bautismo) y la venida del Espíritu (que siguió a la imposición de las manos). [3]

1) ¿Estimó Lucas que los doce efesios ya eran cristianos antes de su encuentro con Pablo? La ignorancia que demostraron acerca de Jesús y del Espíritu Santo, y el hecho de que Pablo no considerara suficiente su primer bautismo sino que les hiciera someterse al bautismo en el nombre del Señor Jesús, señala una respuesta negativa. Pero ¿cómo interpretamos que los describiera como *mathetai?* Es verdad que en Hechos *mathetai* es en general equivalente a "cristianos", pero la forma en que se emplea en 19:1 es inusitada: es la *única* vez que *mathetai* no está precedido por el artículo definido. Ahora bien, *hoi mathetai* cuando se usa en forma categórica siempre tiene en Hechos el sentido de *toda* la comunidad cristiana de la ciudad o área a que se está refiriendo, no sólo a los "cristianos" en general, sino a todo el cuerpo de discípulos como una sola entidad. Por ejemplo, *hoi mathetai en Ierousalem* (6:7); *hoi en Damasko mathetai* (9:19); *hoi mathetai*

[en *Jóppe*] (9:38); *hoi mathetai apo Kaisarías* (21:16). *Hoi mathetaí* es para Lucas casi un término técnico. "Los discípulos" actúan como una unidad (19:30), se les asiste y se les consulta como tal (20:1), son como blanco de los falsos maestros (20:30). uno en cuanto los afectan las decisiones del concejo (cuello, en singular, 15:10). Cuando desea referirse a un grupo menor que la totalidad del cuerpo, Lucas califica su descripción de manera precisa de *hoi mathetaí* (como lo hace en 9:25) o habla de "*algunos* de *los* discípulos" (*kai ton matheton,* 21:16). Es probable por lo tanto que la descripción que hace de los doce como *tines mathetaí,* implique que *no* pertenecían a "los discípulos" de Efeso, lo que se confirma con su ignorancia de los hechos cristianos básicos. En realida, sugiero que Lucas los describe así de intento para indicar su relación, o mejor dicho, su falta de relación con la Iglesia de Efeso. Tampoco es necesario que *pisteúsantes* signifique más que una suposición equivocada (o caritativa) de parte de Pablo,[4] error que éste descubrió y rectificó de inmediato haciéndolos pasar por el procedimiento de iniciación completo, como se hacía con todos los convertidos nuevos. Por otra parte, no podemos llamarlos sencillamente "discípulos de Juan el Bautista".[5] El uso de *mathetaí* requiere alguna relación con la cristiandad y es de suponer que Pablo debe haber tenido algunas razones para dirigirse a ellos como *hoi pisteúsantes.*

El hecho de que hubieran recibido "el bautismo de Juan" no prueba que fueran discípulos del Bautista. Es probable que fuera un nombre genérico usado para referirse al rito que tuvo su origen en Juan y que otros, incluso Jesús y sus discípulos, adoptaron (H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* [1941] 156; comp. Lake y Cadbury, *Beginnings* IV 231, 238; C. H. Kraeling, *John the Baptist* [1951] 208-9). Con respecto a si existía un grupo de discípulos bautistas en Efeso véase en particular J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962) 40-51 n. 49.

En el curso natural de los sucesos debe haber habido mucha gente que tuvo algún contacto con Juan o con Jesús sólo en cierto momento de sus ministerios. Oyeron lo suficiente como para sentirse profundamente impresionados y recibieron "el bautismo de Juan". Pero poco después tuvieron que dejar la región donde Juan o Jesús estaban actuando y perdieron contacto con el movimiento. Es inevitable que hubiera un amplio espectro que abarcara a todos los que respondieron de algún modo y en algún momento al evangelio. Habría por ejemplo, los que sólo conocieron el bautismo de arrepentimiento de Juan; los que sólo conocieron la predicación de Juan y creyeron en ella; los que conocieron a Jesús sólo en algún momento especial de su ministerio y mediante algún incidente particular; los que le conocieron sólo en la

carne y no habían comprendido todavía el significado de su muerte o no se habían enterado de su resurrección; los que sólo conocieron la primitiva predicación y enseñanza de los primeros días después de Pentecostés; y aquéllos cuya fe se estaba desarrollando y profundizando en distintos sentidos. Y si incluimos a los que atrajo la predicación de estos grupos, algunos de los cuales recalcaban uno de los aspectos del mensaje en desmedro de los demás y otros desconocían u olvidaban partes importantes del mismo (por no mencionar la acción recíproca de los distintos grupos), el espectro abarca una variedad infinita. Esta especulación a todas luces verosímil se corrobora con la evidencia que encontramos en Marcos 9:38-40; Mt. 7:22, 23; Hch. 19: 13-16.[6] Y por lo que Lucas dice de los doce efesios —su descripción, su bautismo, su conocimiento o falta de él— parece muy natural que ellos también provengan de este contexto. Sólo sobre esta base puede comprenderse la pregunta de Pablo. Presupone con razón que hubo un compromiso en alguna etapa anterior. En pocas palabras: son discípulos, pero todavía no pertenecen al grupo de *los* discípulos. Es decir, todavía no son cristianos.

Los distintos grupos deben de haber usado *mathetés* con mayor o menor exactitud. Y puesto que todavía vivían *personas* que habían conocido a Jesús o que le habían oído mencionar, y que le guardaban cierto grado de lealtad, *mathetés* debe de haber sido un término más bien indefinido. Al circunscribir el uso de *hoí mathetaí* para referirse a las comunidades cristianas, Lucas determina con exactitud el límite entre los cristianos y los otros grupos. Y al dar aquí ese sentido único a *mathetaí* puede preservar el calificativo cristiano característico y al mismo tiempo admitir el discipulado (si bien imperfecto) de otros que se hallaban literalmente "atrasados".

2) Este argumento da por sentado que Pablo pensó que estaba tratando con cristianos y que, por lo tanto, les hizo una pregunta que consideraba apropiada para ellos. Pero esta suposición carece de fundamento. Para el Pablo de las Epístolas era imposible que un hombre fuera cristiano a menos que hubiera recibido el Espíritu (Ro. 8:9). El Pablo de Hechos 19 no es diferente. Su segunda pregunta implica que la recepción del Espíritu tiene relación con el bautismo. Era inconcebible para él que un cristiano, que se había entregado a Jesús como Señor en el bautismo en su nombre, pudiera estar sin embargo sin el Espíritu. Por esta razón, los doce tuvieron que pasar por el procedimiento de iniciación completo. No era que Pablo los aceptara como cristianos con una experiencia incompleta. Era más bien que no eran cristianos en absoluto. La ausencia del Espíritu indicaba que ni siquiera habían comenzado a vivir la vida cristiana. Y resulta difícil sostener que el Pablo que no aceptaba como cristianos a los discípulos

y creyentes que no tuvieran el Espíritu, hubiera esperado encontrarse con cristianos que no lo tuvieran. Si alguien cree que sólo son cristianos los que poseen el Espíritu, no andará preguntando a los cristianos si lo han recibido.

Se infiere de esto que la primera pregunta de Pablo expresaba sorpresa y desconfianza. La descripción que hace Lucas de los doce y la forma de la pregunta en sí respaldan esta sugerencia. Los *tines methetaí* no pertenecían al grupo cristiano *(hoi mathetaí)* de Efeso. Pablo no tenía conocimiento de cristianos que estuvieran fuera del cuerpo de la comunidad cristiana en ninguna parte y, por consiguiente, estaba confundido. ¿Qué clase de creyentes eran? De manera que de inmediato les dirigió la pregunta que demostraría si eran o no cristianos. Suponía (Lucas no dice sobre qué base) que se habían entregado, pero deseaba saber si era una entrega cristiana. La pregunta en sí denota sorpresa, porque *pneuma hágion* está colocado en posición de énfasis: "¿recibieron *el Espíritu Santo* cuando creyeron?" Su comportamiento individual o como grupo no demostraba que lo hubieran recibido.[7] ¿Era pues su acto de fe el apropiado para dar como resultado ese don? La respuesta confirmó de inmediato sus sospechas: no eran cristianos. Para resumir, en 19:2 Pablo no les está preguntando si han recibido el Espíritu (un agregado necesario pero optativo). Pregunta más bien a doce "discípulos" que profesan una fe, si son cristianos.

El argumento de que el participio aoristo *pisteúsantes* indica una acción anterior al *lambánein* (R. M. Riggs, *The Spirit Himself* [1949] 53-4; J. D. Stiles, *The Gift of the Holy Spirit* [s/fecha] 8; E. C. Miller, *Pentecost Examined* [1936] 49; comp. H. M. Ervin, *The are not drunken as ye Suppose* [1968/ 102 n. 47) revela un conocimiento insuficiente de la gramática griega. "La acción que señala el participio, aoristo puede ser... precedente a la acción del verbo principal coincidente con él, o subsiguiente". E. de W. Burton, *New Testament Moods and Tenses* [1898] 59-60. Son ejemplos del participio aoristo que expresa una acción idéntica a la del verbo principal: Mt. 19:27; 27:4; I Co. 15:18; Ef. 1:9, 20; He. 7:27 (y los numerosos ejemplos de la frase *apokrítheis eipen)*. En Hechos véase 1:8; 10:33; 27:3. Como la mayoría de los comentaristas admite, *pisteúsantes* en 19:2 es un aoristo coincidente. La doctrina de Pablo enseña que el hombre recibe el Espíritu *cuando* cree.

3) El argumento de que los versículos 5 y 6 relatan dos hechos separados, desconoce que el bautismo y la imposición de las manos son en este caso *una ceremonia*. Cuando Pablo se enteró de que no habían recibido el Espíritu preguntó de inmediato respecto de su bautismo. No preguntó respecto de su fe *ni* de ninguna otra ceremonia. Por lo tanto, el versículo 3 indica una relación muy estrecha entre el

bautismo y la recepción del Espíritu. Además, aunque los doce eran *mathetaí* y lo que en esencia necesitaban era el Espíritu, Pablo no les impuso las manos únicamente sino que primero los bautizó.[8] La imposición de las manos en el v. 6 es entonces la culminación de una ceremonia única cuyo elemento más importante es el bautismo y cuyo objeto es la recepción del Espíritu. Así lo confirma la forma de los vs. 5 y 6 que podrían traducirse: "...fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús y, habiéndoles Pablo impuesto las manos, el Espíritu Santo vino sobre ellos." La imposición de las manos está casi entre paréntesis. El orden de sucesión de los acontecimientos es "el bautismo (que da como resultado) ...el Espíritu". En verdad una acción conduce a la otra y se completa con ella sin solución de continuidad aparente.[9]

Tampoco podemos dividir la experiencia de los doce en compartimientos o distinguir las distintas operaciones del Espíritu. Fue una sola experiencia (conversión),[10] cuyos puntos culminantes fueron la entrega al Señor Jesús en el bautismo y la recepción del Espíritu: la única venida del Espíritu de que leemos aquí. Sólo con la recepción del Espíritu se convirtieron los *mathetaí* en cristianos.[11]

Los doce efesios son por lo tanto ejemplos de hombres a los que no les faltaba mucho para ser cristianos, pero que todavía no lo eran porque carecían del factor vital: el Espíritu Santo. El problema ante el cual se hallaba Pablo (y presumimos que era el motivo por el que Lucas incluyera la narración) era: "¿cómo deben fundirse estos grupos con la corriente principal de la cristiandad?" La respuesta de Pablo debía señalarnos cuál era su criterio definitivo y absoluto: sólo los que habían recibido el Espíritu eran cristianos.[12] Y cuando descubrió que les faltaba, empleó todas sus energías para conseguir que los doce pasaran por esa experiencia cristiana.

El caso paralelo de Apolos es muy aleccionador. También él "conocía sólo el bautismo de Juan" y necesitaban conocer más acerca de "el camino del Señor" (18:25,26). Pero a diferencia de los doce *mathetaí* no fue rebautizado,[13] porque difería de ellos en un aspecto, *el* aspecto decisivo: ya poseía el Espíritu (18:25), mientras que aquéllos no lo poseían.

Zeón to pneúmati se encuentra entre dos frases que describen a Apolos como discípulo de Jesús. Por lo tanto, se supone que constituye una descripción de Apolos como cristiano, y *pneuma* debe tomarse como Espíritu (Santo) antes que como espíritu (humano). E. Käsemann agrega que Ro. 12:11 indica que la frase era de uso corriente en el lenguaje de edificación cristiano para referirse a la inspiración del Espíritu *(Essays on New Testament Theme* [vers. inglesa

1964] 143). Véase también J. Weiss, *Earliest Christianity* (ET 1937) 316; M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911) 95; H. Preisker, *ZNW* 30 (1931) 301; Lake y Cadbury, *The Beginnings of Christianity* IV 233; Lampe en *Studies in the Gospels* (ed. Nineham, 1955) 198; también en *Peake* 796-7; Conzelmann, *Apg.* (véase n. 13) 109; Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 1962) 250, 252; H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History* (ET 1967) 128; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 47, 49. Haenchen observa que interpretar la frase en términos de "un temperamento ardiente" es dar a *pneuma* un empleo muy poco usual (*Die Apostelgeschichte* [1956] 491 n. 10).

Como ocurrió con los discípulos en Pentecostés, la promesa del bautismo juánico de Apolos se había completado con la dádiva del Espíritu. Por lo tanto, no necesitaba el bautismo con agua cristiano. Pero el bautismo juánico de los doce discípulos carecía de valor porque no habían recibido el Espíritu. Por eso debieron pasar por la iniciación cristiana completa, como todos los otros discípulos de Juan y del Jesús terrenal que no habían sabido ni experimentado nada respecto de Pentecostés.[14] Resulta claro que Lucas ha incluido estas dos narraciones en forma consecutiva para subrayar el fin que se propone: es decir, que "en un principio el Espíritu era el factor decisivo en la cristiandad primitiva".[15] Ambas historias giran alrededor de ese mismo punto. El resultado determina si son cristianos que necesitan mayor instrucción, o no cristianos a quienes debe tratarse como aspirantes noveles.

NOTAS

[1] E. C. Miller; *Pentecost Examined* (1936) 51; H. G. Hathaway; *A Sound from Heaven* (1947) 32; H. Horton; *The Baptism in the Holy Spirit* (1961) 5; A. T. Pierson; *The Acts of the Holy Spirit* (s/fecha) 126-8. Los comentaristas aceptan en general que *mathetaí* significa "cristianos"; véase por ejemplo E. Käsemann; *Essays on New Testament Themes* (ET 1964) 136; y los autores que él cita (136 n. 3). La interpretación católica equivalente es que los doce eran cristianos a los que les faltaba "esa perfección de la vida cristiana" (R. B. Rackham; *The Acts of the Apostles* [1959] 346).

[2] M. C. Harper; *Power for the Body of Christ* (1964) 29; D. Prince; *From Jordan to Pentecost* (1965) 69-70; R. M. Riggs; *The Spirit Himself* (1949) 54; J. D. Stiles; *The Gift of the Holy Spirit* (s/fecha) 8; G. Lindsay; *Baptism of the Holy Spirit* (1964) 35; en doctrina de la santidad véase por ejemplo J. E. Cumming, *Through the Eternal Spirit* (s/f) 143-4. La exposición pentecostal tiene en este punto el valioso apoyo de Lake, *The Beginnings of Christianity* V 57 y W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (1948) 88. Referente a una interpretación católica equivalente en términos de confirmación; véase F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) 32.

[3] Prince (véase n. 2) 70; Harper (véase n. 2) 29; H. M. Ervin; *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 103-4. Respecto de una interpretación calvinista equivalente en apoyo de su polémica contra cualquier insinuación de regeneración bautismal véase N. B. Stonehouse; *Paul Before the Areopagus* (1957) 13; y en cuanto a una interpretación católica equivalente en favor de la confirmación véase A. J. Mason; *The Relation of Confirmation to Baptism* (1891) 26; B. Leeming; *Principles of Sacramental Theology* (1956) 217.

[4] Pero véase más adelante.

[5] En contrario K. H. Rengstorf; *TDNT* IV 456-7; Käsemann (véase n. 1) 136; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956) 498; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1957) 220; C. H. Scobie; *John the Baptist* (1964) 188; R. Schütz; *Johannes der Täufer* (1967) 105; 130.

[6] Comp. M. Dibelius; *Die urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Täfer* (1911) 95-6.

[7] Comp. E. Schweizer; *TWNT* VI 408.

[8] El intento de Barth de igualar el bautismo de Juan al bautismo cristiano (M. Barth; *Die Taufe - Ein Sakrament?* [1951] 165-72; también *STJ* 12 [1959] 36-7) es inadmisible. Bautismo "en el nombre del Señor Jesús" significa que el rito del agua se relaciona con Jesús en una forma que era imposible antes de su venida (y de su glorificación). El intento de J. K. Parratt de equiparar a ambos es bastante más aceptable pero aún deja de captar la significación de la fórmula específicamente cristiana (equivalente a post-Pentecostés) (*ExpT* 79 [1967-68] 182-3).

9 Comp. U. Wilkens, *TZ* 23 (1967) 42. Actualmente en muchas iglesias protestantes la ceremonia de admisión como miembro pleno concluye con el dar y el recibir "la diestra de la confraternidad".

10 En el capítulo próximo me referiré a la respuesta pentecostal de que los doce se convirtieron y se regeneraron *antes* de su bautismo; de modo que por muy estrechamente vinculados que estuvieran los dos actos rituales, el don del Espíritu debe haber sido subsiguiente a su conversión.

11 Comp. la experiencia de Jesús en el Jordán; y la del eunuco etíope (8: 39; si el texto occidental es original).

12 Quizá fue teniendo presente a un grupo semejante a estos doce; o a este mismo grupo; que Pablo escribió Ro. 8:9. G. C. Darton ha sostenido que el método de Lucas "es siempre transmitir una gran lección trascendental utilizando una pequeña historia individual acerca de personas reales" *(St. John the Baptist and the Kingdom of Heaven* [1961] 39-40).

13 Dibelius (véase n. 6) 95-6; H. Preisker; *ZNW* 30 (1931) 302; W. F. Flemington; *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948) 41; H. Conzelmann; *Die Apostelgeschichte* (1963) 109; Beasley-Murray; *Baptism Today and Tomorrow* (1966) 112; W. Bieder; *Die Verheissung der Taufe* (1966) 49.

14 Esta interpretación nos remite a Dibelius; *Täufer* 95-6 (véase n. 6). Fue expresada con mucha firmeza por Preisker (véase n. 13) 301-4; y recientemente ha sido defendida por Beasley-Murray (véase n. 13) 110-12. Véase también Bieder 49 (véase n. 13) y comp. la tesis de Schweizer acerca del concepto (o falso concepto) de Lucas del relato de Apolos (EvTh 15 [1955] 247-54).

15 Preisker 304 (véase n. 13). Estos dos episodios nos muestran "una etapa del cristianismo primitivo en la que ni el culto ni el ministerio son decisivos; pero en la que *la posesión del Espíritu lo es todo"* (303). En cuanto al intento de Käsemann (véase n. 1) de refutar a Preisker sobre este punto véase págs. 90 y sigs. y n. 32. Al imponer su tesis *Una sancta* y descartar 18:25c como "una fábula lucana" (144) Käsemann no ha comprendido la verdadera intención de Lucas.

CAPITULO 9

LA CONVERSION-INICIACION EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Hay pocos problemas tan desconcertantes en la teología del Nuevo Testamento como el que plantea el libro de Hechos con su manera de considerar la conversión-iniciación. Resulta confusa en particular la relación que existe entre el don del Espíritu y el bautismo con agua. Algunas veces marca un contraste bien definido (1:5, 11;16), otras no indica relación alguna (2:4, 8:16,17, 18:25). A veces hay un encadenamiento natural (2:38, 19:5,6), otras veces todo lo contrario (9:17,18 (?), 10:44-48). El papel y el significado del bautismo de Juan y de la imposición de las manos son factores que complican el problema. Hasta aquí nuestro estudio ha sugerido una solución, pero debemos ampliarlo un poco más para completar nuestro examen.

Nuestra exposición comenzará con Hechos 2:38. Lo habíamos dejado hasta ahora porque crea problemas que pueden tratarse mejor dentro de un marco más amplio que el que nos ha permitido el debate sobre pentecostalismo. Además, es probable que en Hch. 2:38, al presentar los comienzos del cristianismo, Lucas se proponga establecer el modelo y la norma para la conversión-iniciación cristiana. Al terminar el primer sermón cristiano el apóstol principal sienta el precedente para la instrucción de los aspirantes. [1]

Pedro es quien comienza la nueva empresa (10:1—11:18) y sus enseñanzas se ponen en práctica en las etapas decisivas del avance misionero (15:7-11, 14 y sigs.). En Hch. 3:19, 20 —el segundo sermón cristiano— se repite el modelo en términos equivalentes, puesto que el *kairoì anapsúxeos* se considera como el período de espera y bendición anterior a la parusía y que culmina con ésta. Es decir, los últimos días

que anuncia el Espíritu y que conducen al día final; compárese también 5:32. Si estas declaraciones y el número de los convertidos son históricos, significa también que la gran mayoría de los primeros cristianos fueron recibidos en la Iglesia de acuerdo con esta norma. Y puesto que la hallaron satisfactoria para sí mismos, debieron considerarla como el modelo que debían seguir cuando ellos a su vez se dedicaran a la obra evangelística (e.g. 8:4). El sermón que se encuentra en Hch. 2 puede también considerarse como modelo de predicación *kerigmática* (Lampe en *Studies* 159).

Más aún, es el único versículo en Hechos que relaciona entre sí en forma directa los tres elementos más importantes de la conversión-iniciación: arrepentimiento, bautismo con agua, y el don del Espíritu, siendo el arrepentimiento y la fe las dos caras de una misma moneda.

Las tres palabras principales que Lucas usa para describir el acto de fe del hombres son *metamoein, epistréfhein* y *pisteúein.* Cada una describe el acto desde un ángulo diferente: *metanoein* significa siempre apartarse del *(apó)* pecado; *epistréfein* tiene siempre el sentido de volverse a *(epí)* Dios; y *pisteúein* tiene en esencia el sentido de entrega a *(eis)* Cristo. Pueden usarse en forma aislada, si quiere dárseles un sentido más amplio (e.g. 2:38, 9:35, 11:18, 16:31), o pueden usarse en pares (por ejemplo 3:19, 26:20, 2:38 con 2:44, 20:21, 11:21, 26:18). Es obvio que en los casos primeros a menudo comprenden el acto total de fe. En los últimos, el sentido está más limitado en la forma que ya hemos sugerido. *(apo) déjesthai* (2:41, 8:14, 11:1, 17:11) y *proséjein* (8:6, 11, 16:14) describen también la respuesta a la predicación de la palabra *(lógos).*

Sólo puede decirse con propiedad que se cumplen los tres elementos mencionados, cuando en cada uno de ellos interviene una de las tres partes implicadas: el iniciado, la comunidad cristiana, y Dios.[2] En una conversión-iniciación cristiana corriente cada parte desempeña un papel característico y a menos que cada una de ellas desempeñe el suyo, la conversión-iniciación será incompleta. *Metanoésate* (imperativo en voz activa) se refiere a lo que los aspirantes deben hacer por sí mismos: *baptisthéto* (imperativo en voz pasiva) es lo que la comunidad debe hacer por el aspirante: *lémfsesthe* (futuro del indicativo en voz activa) es la promesa sin restricciones (ya se han especificado las dos únicas condiciones) de lo que Dios dará al aspirante. Los que se arrepientan y sean bautizados recibirán el don del Espíritu. Debe observarse que no se contempla ninguna posibilidad de postergación.[3] Conforme al mandamiento y a la promesa de 16:31, el acto de obediencia al mandamiento obtiene el resultado prometido.

1. El más importante de los tres elementos es el don del Espíritu. Es 2:38 la culminación del acontecimiento total de la conversión-iniciación. De las dos cosas que se ofrecen —el perdón de los peca-

dos y el Espíritu Santo— Pedro enfatiza al don absoluto, el que atrajo primero a la multitud y el que constituye la esencia de la era y el pacto nuevos (2:39). El Espíritu es el que trae la salvación. Porque la promesa de 2:38 debe incluir la promesa de 2:21 (y de 16:31). Lo confirma el hecho de que 2:39c alude con claridad al final de Joel 2:32, el mismo versículo que deja de lado el texto citado en Hch. 2: 17-21.[4] Pedro interpreta la liberación "en aquellos días" como de salvación escatológica en 2:21 y del don del Espíritu en 2:38,39. Ya hemos visto que tanto para Lucas como para Pablo el don del Espíritu es el instrumento mediante el cual los hombres entran en la bendición de Abraham. De la misma manera, hasta donde la experiencia de Jesús en el Jordán sea a esta altura (del relato de Lucas) en forma consciente un tipo de conversión-iniciación cristiana, debemos recordar que el elemento más importante en esa ocasión fue la unción del Espíritu y que el bautismo llenó sólo un papel preliminar.

Cuatro de los incidentes que hemos analizado muestran también que el don del Espíritu es para Lucas el elemento más importante en la conversión-iniciación cristiana. En el de los 120, el don del Espíritu los introduce en la era y el pacto nuevos; puede deducirse que fueron bautizados por Juan, pero eso no agrega ninguna importancia a su ingreso efectivo en la era del Espíritu. En el de los samaritanos, se había administrado el bautismo cristiano con agua. Pero este no llevó a una conversión-iniciación plena o válida, y con la ausencia del Espíritu, se redujo en mucho su significado. En este caso fue la presencia del Espíritu lo que se buscó sobre toda otra consideración. En el episodio de Cornelio, la recepción del Espíritu Santo trajo al salvación, el perdón, y la purificación del corazón, y solucionó el problema de su ingreso en la comunidad cristiana (el bautismo con agua ni siquiera se menciona en 11:14-18). El bautismo con agua fue sólo la actualización y el reconocimiento del hombre respecto del acto decisivo y previo de Dios. En cuanto a Apolos y los efesios, la posesión o la ausencia del Espíritu decidió si su bautismo juánico era suficiente. Para el primero, el bautismo cristiano era innecesario, porque su posesión del Espíritu indicaba que ya era cristiano. Para los otros, dicho bautismo era necesario, porque la ausencia del Espíritu señalaba que no eran cristianos.

En la conversión de Pablo es naturalmente su encuentro singular con el Jesús resucitado (véase I Co. 15:8) lo que domina el centro de la escena. Podemos suponer que todos los otros ejemplos de la conversión-iniciación registrados por Lucas siguen la norma de Hch. 2:38. No es necesario que se mencione el don del Espíritu —aunque puede sobreentenderse por el "gozo" del eunuco etíope y del carcelero de Filipo (Lampe en *Studies* 198)— dado que el cumpli-

miento de las condiciones (arrepentimiento/fe y bautismo) trae como consecuencia la dádiva y la recepción del mismo. El bautismo con agua se convirtió en el sacramento del don del Espíritu sólo porque la mayoría lo recibió en el momento de su bautismo con agua o casi de inmediato. De un modo similar, no es necesario que se mencione el bautismo, pero puede sobreentenderse (por ejemplo 9:42, 11:21, 17:34).

Se ha hecho evidente, en efecto, que uno de los propósitos que tuvo Lucas al relatar estos casos excepcionales fue demostrar que lo único que convierte a un hombre en cristiano es el don del Espíritu. Los hombres pueden haber disfrutado de la compañía de Jesús por mucho tiempo, pueden haber hecho profesión de fe y haberse bautizado en el nombre del Señor Jesús, pueden ser "puros" y aceptables a Dios en su totalidad, pueden aun ser "discípulos", y *sin embargo no ser cristianos.* Carecen del Espíritu Santo y no serán cristianos hasta que lo reciban. En última instancia, lo único que importa para decidir si un hombre es o no cristiano es saber si ha recibido o no el Espíritu.

2. Es importante captar la relación que existe entre la fe, el acto de creer en *(pisteusai eis)* Cristo, y el don del Espíritu. Es posible que mucho de lo que hemos sostenido hasta aquí no haya convencido a los pentecostales. La mayoría de ellos parece apoyar lo que creen es el punto de vista clásico de la Reforma respecto del orden de la salvación. Es decir, que el Espíritu obra en una persona antes de su conversión y lo capacita para arrepentirse y creer. En ese momento recibe a Jesús en su corazón y en su vida. A estas dos distintas obras de la gracia el pentecostal añade una tercera en su teología del bautismo del Espíritu.[5] Así, en casos tales como los de 2:38 y 19:5,6 el pentecostal piensa que su argumento es sólido porque el bautismo es la confesión de una conversión que ya se ha efectuado y la conversión indica que el Espíritu está ya activo. Por lo tanto, el Espíritu que se recibe durante o después del bautismo es una obra de gracia distinta de la conversión y posterior a ella.[6]

Muchos teólogos conservadores entienden que la posición clásica reformada es que en el *ordo salutis* la regeneración precede a la conversión y es lo que pone al hombre en situación de convertirse. Es así como G. Smeaton por ejemplo cita a Wesley con aprobación: "...todo hombre, *para creer* en la salvación, debe recibir el Espíritu Santo" (G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* [1882, reimp. 1958] 199, de *Works* VIII de Wesley 49; el subrayado me pertenece). Véase también A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (1900, reimpreso en 1956) 283-353, en especial 295 y sigs.; E. H. Palmer, *The Holy Spirit* (1958) 79, 83; J. H. Gerstner, *The Biblical Expositor* (ed. C. F. H. Henry 1960) 217. Esta recepción inicial del Espíritu se distingue de su descenso posterior cuando se presenta para otorgar los carismas (J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* [1903] 133, 144; B. B. Warfield, *Perfectionism* [1958] 122-3;

N. B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus* [1957] 82; R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* [1934] 431, 780; Gerstner, *The Bib. Exp.* 218; J. K. Parratt, *The Seal of the Spirit in the New Testament Teaching* (disertación en la Universidad de Londres 1965); véase en página n. 8, y la interpretación sacramentalista de Hch. 10 que distingue el "Espíritu extático" del "Espíritu bautismal": E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [1956] 307 n. 4; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (1956) 115-6; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* [1963] 102-3; véase también J. E. L. Oulton, *ExpT* 66 [1954-55] 239-40, y compárese Foakes-Jackson, *The Beginnings of Christianity* Part I 95). Parratt parece distinguir una tercera recepción del Espíritu: antes, durante y después del acto de fe (72, 74-5, 163-4). Lenski cae en la misma inconsecuencia en su interpretación de Hch. 10 (431, 434). La última obra de Barth muestra una confusión algo similar en cuanto a si el bautismo con agua es la respuesta humana a la iniciativa divina del bautismo del Espíritu, o si éste es la respuesta divina a la petición humana del bautismo con agua; véase por ejemplo su comentario Hch. 10:46,47. (*Die Kirchliche Dogmatik* IV/4 85).

No niego que el teólogo cristiano pueda hablar con absoluta propiedad de la obra de persuasión del Espíritu anterior y conducente a la conversión (aun cuando Jn. 16:8-11, y quizá I Co. 14:24,25, sean casi los únicos pasajes que puedan citarse para sostenerlo).[7] Sin embargo, afirmo con todo énfasis que para los autores del Nuevo Testamento que se refieren a este asunto, el don de la gracia salvadora que el individuo recibe al convertirse, es decir, al creer, es el Espíritu Santo. El don decisivo del Espíritu que convierte a un hombre en cristiano y sin el cual no puede serlo, no llega antes ni después sino *en* la conversión. El Nuevo Testamento no conoce ninguna recepción anterior.[8] En lo que concierne a Pablo, Ro. 8:9 no admite la posibilidad de que alguien que *no* sea cristiano posea el Espíritu ni de que un cristiano *no* lo posea. Sólo la recepción y la consiguiente posesión del Espíritu convierte a un hombre en cristiano. Para Juan, nacimiento espiritual significa nacer del Espíritu que viene de lo alto, no de un Espíritu ya presente (3:3-8). Porque el *pneuma* es el soplo de Dios (20:22) que trae vida y es vida (véase 4:10, 6:63, 7:38,39). El que cree recibe todo eso cuando se convierte: salvación, perdón, justificación, adopción, etc. Lo recibe porque recibe el Espíritu (véase cap. VII).

El intento pentecostal de eludir el énfasis del Nuevo Testamento y distinguir la aceptación de Jesús en la conversión del don posterior del Espíritu, es en realidad una desviación de la enseñanza del Nuevo Testamento. Porque el Nuevo Testamento *no* se refiere *en ninguna parte* a la conversión como "recibir a Cristo" (a pesar del uso frecuente de esta frase en el evangelismo popular). Juan 1:12 se refiere en primer lugar al hecho histórico de la bienvenida que le dieron algunos de "los suyos", en contraste con el rechazo de muchos de ellos (1:11,12,

véase 5:43; 6:21, 13:20). En Col. 2:6 se usa la palabra *paralambáno* que significa con exactitud la recepción de una herencia o tradición. Pablo recuerda a los colosenses cómo habían recibido la proclamación de Jesús como Señor (Arndt y Gingrich), "puesto que Jesús os fue entregado como Cristo y Señor" (NEB). Apocalipsis 3:20, aunque se lo aprecia mucho como ejemplo evangelístico, fue escrito por supuesto para los cristianos. Pablo y Juan hablan en verdad de que Cristo mora en una persona y de que un cristiano "tiene a Cristo". Pero es más exacto decir que Cristo mora en el creyente en y por su Espíritu, y que el cristiano tiene el Espíritu de Cristo. Porque el Espíritu, a partir de la ascensión, es en especial el Espíritu de Jesús (Hch. 16:7; Ro. 8:9, Gá. 4:6; Fil. 1:19). Lo que se recibe en la conversión es el Espíritu y la vida del Cristo resucitado y glorificado.

Compárese también lo que expresa Juan acerca del Espíritu como el *állos parákletos* con 14:18-24. Obsérvese I Co. 15:45 y cómo utiliza Pablo en forma alternativa los términos "Espíritu", "Espíritu de Dios', "Espíritu de Cristo, y "Cristo" en Ro. 8:9, 10, M. Bouttier, *En Christ* (1962) ha demostrado que Pablo prefiere referirse a yo/nosotros en Cristo y el Espíritu en mí/nosotros, antes que Cristo en mí/nosotros y yo/nosotros en el Espíritu (véase C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* (1967) 24-26). El puede hablar alternativamente de "Cristo en el creyente" y "el Espíritu en el creyente", porque las dos frases tienen con exactitud el mismo significado. No identifica sencillamente a Cristo con el Espíritu: sólo en la experiencia. La equivalencia reside en las frases globales. La vida de Cristo se efectúa *en el creyente* mediante su Espíritu. Véase más adelante.

Para resumir, convertirse en cristiano es recibir el Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo. Lo que el pentecostal intenta dividir en dos actos de Dios es en realidad una acción divina única. Para Lucas, la relación entre la fe y el Espíritu puede expresarse sólo de la manera siguiente: al convertirse uno cree, se entrega a Cristo, y recibe el Espíritu que Cristo le otorga. La acción del hombre en la conversión consiste en arrepentirse, cambiar de dirección y creer.[9] La acción de Dios consiste en conceder el Espíritu al hombre cuando cree (Hch. 2:38, 11: 17, 15:9, 19:2; véase Jn. 7:39; Gá. 3:2). Estas dos acciones unidas constituyen los componentes esenciales de la conversión, pero en última instancia lo único que cuenta es el don de Dios. La fe no justificaría si Dios no otorgara su Espíritu. La fe es sólo la mano vacía que se extiende para recibir. Lo único que importa en realidad es lo que se recibe. Por lo tanto, si F. D. Bruner está en lo cierto al decir que "la verdad de la doctrina pentecostal del Espíritu se basa en la exégesis de los pasajes más difíciles de Hechos referentes al espíritu" (43) (véase cap. IV de este libro, n. 1), nuestra opinión al respecto sólo puede ser que esa base no tiene ninguna firmeza.

3. Si no es posible separar el acto de fe, del don del Espíritu, ¿qué papel desempeña el bautismo en la conversión-iniciación? En primer lugar, debemos examinar la relación que existe entre fe y arrepentimiento, y el bautismo. En Hechos la fe y el bautismo se encuentran en general estrechamente vinculados (2:38,41, 8:12,13, 8:37,38 (D); 16:14,15,31-33, 18:8). En el caso de los efesios el encadenamiento de las preguntas de Pablo indica que *pisteusai* y *baptisthenai* son términos que pueden alternarse para describir el acto de fe: el bautismo era necesario para expresar el compromiso, sin el cual no podía decirse que en verdad habían "creído". [10] Esto queda implícito también al usar el nombre de Cristo en el rito. Los aspirantes del día de Pentecostés fueron bautizados *epí* o *en to onómati Iesou Jristou.* Es probable que *epí* signifique que el que se sometía al bautismo con agua invocaba el nombre del Señor (2:21; 22:16), y *en* que se mencionaba dicho nombre por encima del bautizando (fórmula y técnica que se empleaba en los milagros de sanidad y en los exorcismos; 3:6; 4:7, 10; 19:13-15). Por lo tanto, debe considerarse que el bautismo con agua era la oportunidad en la que el iniciado invocaba al Señor pidiéndole misericordia, y el instrumento por el que se entregaba a aquel cuyo nombre se invocaba sobre él. Si se le administraba en forma apropiada, el bautismo con agua debía ser la culminación y el acto de fe, la expresión del arrepentimiento y el vehículo del compromiso. [11]

Como hemos visto, el bautismo con agua de Pablo debió ser el momento de rendición y muerte del viejo ser y la entrada en la vida nueva del Espíritu (comp. Ro. 7:6 con 6:4). J. E. Hull, sin embargo, ha sostenido que las condiciones que deben llenarse para recibir el don del Espíritu, tanto para Pedro como para Lucas, eran arrepentimiento, fe en Jesús, y *disposición para ser bautizado* (*The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* [1967] 93 y sigs.). Esto no concuerda en verdad con la importancia del bautismo, ni siquiera para Lucas.

Al mismo tiempo, mientras admitimos que no puede decirse "fe" sin decir también "bautismo con agua", debemos reconocer que el elemento importante es el primero. El bautismo sirve de expresión a la fe, pero sin fe el bautismo carece de significado; es un símbolo inútil. Es erróneo decir que el bautismo con agua transmite, confiere o efectúa el perdón de los pecados. [12] Puede simbolizar la purificación, pero es la fe y el arrepentimiento lo que trae el perdón, y es el Espíritu Santo quien lo transmite, lo confiere y lo efectúa. Lucas no menciona nunca que el bautismo con agua sea por sí mismo la condición o el instrumento para recibir el perdón. Lo menciona sólo en relación con alguna otra actitud (arrepentimiento: Lc. 3:3; Hch. 2:38) o acción (invocación de su nombre: Hch. 22:16). Pero mientras que nunca se habla del bautismo con agua como único requisito previo para recibir

el perdón, Lucas se refiere en muchas ocasiones al arrepentimiento o a la fe como única condición previa (Lc. 5:20; 24:47; Hch. 3:19; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18; comp. 4:4, 9:35.42; 11:21, 13:48; 14:1, 16:31; 17:12.34). En otras palabras el bautismo con agua no es el único preliminar ni es en sí mismo un preliminar esencial para obtener el perdón.

Además, ya hemos visto en el capítulo I que en Lucas, donde se asocian el arrepentimiento y el bautismo con agua, sólo el primero es decisivo para obtener el perdón. De modo que en 2:38, "Pedro exige el arrepentimiento como condición principal y fundamental".[13] Puede prometerse el perdón de los pecados a quien se bautiza, sólo porque el bautismo es la acción que expresa su arrepentimiento.[14] De la misma manera en 22:16, el otro versículo de Hechos favorito de los sacramentalistas, el hombre no logra lavar sus pecados por medio del agua sino por la invocación del nombre del Señor. El contacto decisivo con el Señor que produce su purificación no lo logra por el rito en sí, sino por su actitud y su entrega (que el rito facilitó y a las que dio expresión).

El *epikalesámenos to ónoma autou* concuerda en especial con el *apólousai tas amartías sou*, como lo sugiere el equilibrio de la oración: *anastás... bâptisai, apólousai, epikalesámenos*. Hechos 22:16 muestra que *baptízein* y *apoloúein* no son sinónimos. Tampoco se deduce del texto en sí que deba tomarse las dos acciones que describen estos verbos como con relación de causa a efecto, es decir, ser bautizado y (en y por medio de dicha acción) ser lavado de sus pecados. Son acciones coordinadas, relacionadas por el *epikalesámenos ktl.* En suma, tenemos una vez más los tres elementos de la conversión-iniciación: el bautismo con agua, la purificación del Espíritu y el estímulo de la fe del individuo.

Finalmente podemos observar que en el libro de Hechos se menciona a los cristianos como "los que han creído en el Señor" y "los que invocan el nombre del Señor", pero nunca como "los bautizados".[15] La característica esencial del cristiano y lo que importa de parte del hombre en último análisis es la fe y no el bautismo con agua. El sacramento "actúa sobre" la fe, pero sólo la fe "actúa sobre" Dios. Por lo tanto, Schweizer está en lo cierto cuando afirma: "Para Lucas el bautismo es sólo un episodio natural dentro de lo que considera mucho más importante, es decir, la conversión".[16]

4. Y por último, ¿qué relación existe entre el bautismo (que expresa la fe) y el Espíritu (que se otorga a la fe)? En realidad, no debemos identificar el sacramento con el don celestial.[17] Así como el bautismo con agua no confiere el perdón, tampoco confiere el Espíritu. No hay ningún fundamento para decir que el Espíritu Santo se concede mediante el bautismo, en especial teniendo en cuenta a Lucas. En el caso de Jesús el rito bautismal fue sólo preparatorio para su unción

con el Espíritu, la que tuvo lugar después de que aquél se completara y mientras estaba orando. Si, como parece muy probable, la práctica cristiana del bautismo con agua fue desde el principio sólo una continuación y adaptación del rito joánico,[18] y si, como también parece muy probable, se tomó como modelo el propio bautismo de Jesús, debe señalarse entonces que la naturaleza esencialmente preparatoria del bautismo joánico se traslada al bautismo cristiano. La consumación se produce de inmediato, porque el bautismo en el nombre del Señor Jesús expresa la entrega a Jesús como Señor. Pero el bautismo con agua en sí no efectúa la entrada en la era nueva y en la experiencia cristiana. Sólo señala hacia adelante y conduce al bautismo mesiánico del Espíritu, que es el único que —como dijo Juan— permite dicha entrada.

Como indica Juan 3:22,26, 4:2, los discípulos de Jesús continuaron practicando el bautismo de Juan después de unirse a aquél por lo menos durante algún tiempo. Después de Pentecostés reanudaron la práctica, pero le dieron un significado más profundo y la realizaban como rito de iniciación. Aun cuando existe una notable continuidad entre los dos ritos, no puede dárseles la misma significación. De lo contrario, los samaritanos habrían sido rebautizados en Hechos 8 como lo fueron los efesios en Hechos 19.

El paralelo entre la conversión-iniciación cristiana y la experiencia de Jesús en el Jordán resulta fácil de comprender, si se hace recaer el énfasis en el lugar que corresponde en el complejo de la conversión-iniciación, es decir, en la unción con el Espíritu. Este paralelo parece deducirse del Nuevo Testamento. No se infiere ninguno, en cambio, entre el bautismo cristiano y el bautismo de Jesús (II Co. 1:21; I Jn. 2:20,27; también la forma en que la adopción se relaciona estrechamente con la recepción del Espíritu en ambos: Ro. 8:15; Gá. 4:6). Uno se transforma en cristiano cuando comparte la "cristiandad" del Cristo.

La naturaleza preparatoria del bautismo cristiano se expresa con claridad en el hecho de que el bautismo del Espíritu (con el simple uso metafórico de "bautismo") sigue considerándose en la era nueva como la consumación del bautismo con agua de Juan y se continúa poniéndolo en contraposición a éste (Hch. 1:5; 11:16).[19] Es decir, que desde el punto de vista de Lucas, la consumación del bautismo con agua de Juan *no* es el bautismo cristiano con agua.[20] Menos aún lo es ese híbrido extraño que el Nuevo Testamento no conoce: el bautismo cristiano del agua y del Espíritu.[21] La consumación se alcanza con el bautismo del Espíritu.[22] Y en la era cristiana, el bautismo con agua cristiano se apropia el papel preparatorio y secundario que antes llenaba el bautismo con agua de Juan. Sigue siendo un bautismo de arrepentimiento y una condición para recibir el Espíritu (2:38).[23] En Hechos se distinguen con claridad ambos bautismos. Sorprende el hecho de que en ningún caso se otorgue el Espíritu mediante el bautis-

mo con agua, ni siquiera en forma simultánea con el mismo. Para Lucas existen sólo dos bautismos: el bautismo con agua y el del Espíritu (Lc. 3:16; Hch. 1:5, 11:16). En el primer caso, "bautismo" significa sólo el rito de inmersión (o quizás aspersión) y nada más. En el segundo, significa sólo el don (manifiesto) del Espíritu y nada más. El criterio que considera a 2:38 como prueba de que el bautismo con agua es el instrumento del Espíritu carece en absoluto de base, excepto en la teología de los últimos siglos. El bautismo puede ser una expresión de fe necesaria, pero Dios concede el Espíritu en forma directa a la fe, como lo muestran con suma claridad los ejemplos históricos de los 120 y de Cornelio. Al auditorio escrupuloso de 11:15-18 no le interesaba en lo más mínimo el bautismo con agua de Cornelio. Sólo se menciona un bautismo: el del Espíritu. Dios les había bautizado, y eso era lo único que importaba.

Por lo tanto, si debemos guiarnos por Lucas, el bautismo con agua puede describirse con propiedad como el vehículo de la fe; pero *no* como el vehículo del Espíritu. Capacita al hombre para aproximarse a Dios y representa lo que Dios ha hecho por los hombres y lo que aún hoy obra en ellos. Pero no es el conducto de la gracia de Dios ni el medio que utiliza para otorgar su Espíritu, según lo expresa con claridad Hechos 8. No podemos separar el Espíritu de la fe, ni (por lo común) el bautismo con agua de la fe. Pero para comprender con claridad y enseñar con veracidad (de acuerdo con Lucas por lo menos), tenemos que diferenciar al Espíritu del bautismo con agua. La fe llega hasta Dios en y mediante el bautismo con agua; Dios llega hasta los hombres y responde a esa fe mediante su Espíritu.

Hasta aquí a nivel personal. Pero no debemos olvidar a la tercera parte interesada en el suceso de la conversión-iniciación: la comunidad cristiana. Hablando en términos generales, la Iglesia, por medio de sus representantes, desempeña un papel respecto del bautismo y del don del Espíritu. Por un lado, debe considerarse también al bautismo como el rito que permite la entrada en la comunidad cristiana y el medio por el cual ésta recibe al iniciado en la hermandad (2:41, 10:48). Por otra parte, la comunidad puede desempeñar un papel importante en el don y la recepción del Espíritu. Lucas insiste en que el Espíritu viene en forma directa de Dios (Hch. 2:4,33; 10:44; 11:17), pero también hace notar que en algunas ocasiones viene "mediante" la acción (que expresaba la fe y la aceptación) de hombres ya bautizados con el Espíritu (8:17; 19:6; comp. Lc. 8:45-48). Así como Lucas no podía imaginarse a un cristiano sin el Espíritu —el punto que sostiene en Hch. 8 y 18:24-19:7— tampoco podía pensar en un cristiano local que no

estuviera en la compañía y confraternidad de la comunidad cristiana reunida allí. Mediante el don del Espíritu. Dios aceptaba al individuo *en* su Iglesia y lo bautizaba en el cuerpo de Cristo (en términos paulinos); mediante el bautismo con agua (y algunas veces la imposición de las manos) la comunidad cristiana aceptaba al individuo en la Iglesia. En el bautismo y por su intermedio el individuo se entregaba a Cristo y a su grey. Por lo tanto, el bautismo cristiano con agua según lo describe Lucas, era el medio para ingresar en la comunidad cristiana y, como instrumento de la consagración a Cristo, daba como resultado la recepción del Espíritu. Ese momento incluia a Dios, a la Iglesia y al individuo. Podemos decir entonces con propiedad que el Espíritu viene no sólo en forma directa de Dios sino también mediante la Iglesia, en el sentido de que el amor, la buena acogida y la oración de los representantes de la Iglesia (en la forma en que se expresaren) capacitan al individuo para consagrarse con mayor empeño al Cristo resucitado y su causa y a prepararse mejor para recibir su Espíritu.

Resumiendo. Si bien reconocemos —si tenemos que atenernos a la enseñanza de Lucas— que el bautismo con agua tiene un papel esencial dentro de la conversión-iniciación, y que se relaciona (en general estrechamente) con el bautismo del Espíritu por medio de la fe que expresa, debemos sin embargo reconocer que el bautismo del Espíritu y el bautismo con agua son entidades distintas y que el foco y el centro nervioso de la conversión-iniciación cristiana es el don del Espíritu. En este punto Lucas no es en verdad un "católico primitivo". Es de lamentar la atención que los teólogos han dedicado al bautismo con agua en la suposición (implícita o explícita) de que es el elemento más importante en la conversión-iniciación y de que los dones de salvación de Dios (incluyendo el Espíritu) dependen de alguna manera de él. Los escritos de Lucas reflejan más bien que en la experiencia y la práctica primitivas de la comunidad cristiana, la piedra de toque de la autenticidad no era el modelo de ritual todavía sin forma sino el Espíritu libre de las cadenas del rito y de la ceremonia. Podemos distinguir esa experiencia [24] y esa práctica observando que la *primera* pregunta que Pablo dirigió a los doce efesios fue: "¿Recibieron el Espíritu Santo cuando creyeron?" *Sólo entonces* siguió preguntando: "¿Qué bautismo han recibdo?" Si la respuesta a la primera pregunta hubiese sido afirmativa, no hubiera habido necesidad de hacer la segunda. Preisker expuso esto con precisión cuando escribió: "El cristianismo primitivo no se reguló de acuerdo con un acto devocional, sino de acuerdo con la acción de Dios que se revelaba en la dádiva de su Espíritu". [25]

NOTAS

[1] G. Stählin; *Die Apostelgeschichte* (NTD 1962) 53; J. H. E. Hull; *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (1967) 88; 95; y comp. C. H. Dodd; *Apostolic Preaching* 23.

[2] Comp. L. Cerfaux; *The Church in the Theology of St Paul* (ET 1959) 163.

[3] En contrario J. D. Stiles; *The Gift of the Holy Spirit* (s/fecha) 8; M. C. Harper; *Power for the Body of Christ* (1964) 25.

[4] F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (1951) 99; también *The Book of the Acts* (1954) 78; E. Haenchen; *Die Apostelgeschichte* (1956) 152; Stählin (véase n. 1) 54; H. Conzelmann; *Die Apostelgeschichte* 31.

[5] Un ejemplo extremo sería el panfleto *Why...*; de la Sociedad de la Santísima Trinidad: "Una vez que hemos aceptado al Señor Jesucristo hay otro paso necesario para recibir la promesa plena de Dios y es la aceptación del don del Espíritu Santo" (citado en *The Churchman* 80 [1966] 304); comp. H. M. Ervin; *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 93 n. 15. En doctrina de la santidad véase A. B. Simpson, *The Holy Spirit or Power from on High* (1896) II 28; y por la parte católica véase las citas de F. H. Elpis y H. Cooper en Lampe; *The Seal of the Spirit* (1967) xxiii y sig.; comp. R. B. Rackham. *The Liturgy* (1945) 260; L. S. Thornton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* (1954) 173.

[6] Por ejemplo R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 51-2; 55; 58-9; E. C. Miller; *Pentecost Examined* (1936) 50-1; H. Horton; *The Baptism in the Holy Spirit* (1961) 13; 18; Harper; *Walk in the Spirit* (1968) 15; también *The Baptism of Fire* (1968) 21-2.

[7] H. W. Robinson; *The Christian Experience of the Holy Spirit* (1928) 209; Schweizer; *TWNT* VI 425. En contraposición Bultmann; quien niega que Pablo atribuya nunca la fe al Espíritu (*Theology of the New Testament* [ET 1952] I 330). Con referencia a Lucas y a Pablo; sería más preciso decir que la fe se aviva mediante la proclamación (inspirada) del evangelio. Esto se pondrá de manifiesto en nuestro Estudio sobre Pablo. Es suficiente observar en Hechos la preeminencia de *lógos* que se usa alrededor de treinta y seis veces respecto del evangelio que se proclama. Como señala F. Büchsel: Lucas no tiene conocimiento de una recepción del Espíritu sin previa predicación del evangelio (*Der Geist Gottes im Neuen Testament* [1926] 256-63); comp. C. K. Barrett; *Luke the Historian in Recent Study* (1961) 68.

[8] Véase también más adelante págs. 120 y sig.

[9] Véase más atrás pág. 112. Estas palabras siempre describen la acción del hombre que se vuelve del pecado y sigue a Dios. Dios no realiza estas acciones; aun cuando podemos decir que son obra suya (véase 3:26; 5:31; 11:18; 16:14; comp. 4:12; 11:14; 2:41, 47; 11:24; comp. A. Weiser, *TWNT* VI 187).

[10] "La idea de un cristiano no bautizado sencillamente no se toma en cuenta en el Nuevo Testamento" (Bruce, *Book* [véase n. 4] 77); comp. E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (ET 1964) 144.

[11] Beasley-Murray, 102; y su cita de von Baer (121); véase también R. P. Martin; *Worship in the Early Church* (1964) 100; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) 134-35.

[12] En contra Lake y Cadbury; *The Beginnings of Christianity* (1933) IV 26; R. B. Rackham; *The Acts of the Apostles* (1951) lxxvi; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (1961) 53-4; Bultmann, (véase n. 7) I 140; J. G. Davies; *The Spirit, the Church and the Sacraments* (1954) 128-9; L. Dewar; *The Holy Spirit and Modern Thought* (1959) 53; O. Kuss; *Auslegung und Verkündigung* (1963) 121, 122, 132; 148; G. Delling; *Die Taufe im Neuen Testament* (1952) 62. El punto de vista lleva a confusión en el caso de Cornelio (comp. A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism* [1891] 38; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* [1956] 115-6).

[13] N. B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus* (1957) 84; Bruce, *Book* (véase n. 4) 75. Véase también J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* (1903) 89; Lake y Cadbury (véase n. 12) IV 26; G. Kittel, *Theologische Studien und Kritiken* 87 (1914) 39-41.

[14] Comp. Kittel (véase n. 13) 40-42; Wilkens, *TZ* 23 (1967) 33-4.

[15] J. C. Lambert (véase n. 13) 90.

[16] *TWNT* VI 411; comp. J. Munk, *Paul and the Salvation of Mankind* (ET 1959) 18 n. 1.

[17] "Todo bautismo cristiano es bautismo del Espíritu Santo" (A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament* (1958) 350; comp. Schlier [véase n. 12] 114; J. J. von Allmen, *Voc. B.* 32). Es muy común decir que el bautismo con agua "confiere", "da" "es la fuente de"; "comunica'; "interpone", "obtiene", "imparte"; "conduce" . "otorga el Espíritu"; por ejemplo O. C. Quick; *The Christian Sacraments* (1827) 184; H. G. Marsh; *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 154-5; *Confirmation Today* (1944) 910; G. Bornkamm,*Theologische Blätter*, 17 (1938) 46, 48; Lampe (véase n. 5) 33; 66; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (ET 1950) 10; Kuss (véase n.12) 104-5; Davies (véase n. 12) 104; Bultmann (véase n. 7) I 138; Beasley Murray (véase n. 11) 112; Haechen (véase n. 4) 498-9; H. Conzelmann, *The Theology of St Luke* (ET 1961) 100; Wikenhauser (véase n. 12) 54.

[18] "Si Juan no hubiera bautizado probablemente no existiría el bautismo cristiano" (Büchsel [véase n. 7] 141). Véase además H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (1960) 34, 41-52; y comp. G. Braumann; *Vorpaulinische Taufverkündigung bei Paulus* (1962) 30-50, 80-1.

[19] Com. Wilkens, *TZ* 23 (1967) 32; 43-4. El contraste repetido entre el bautismo con agua de Juan y el bautismo del Espíritu de Cristo en 11:16 es demasiado coincidente para ser casual, con la distinción entre el bautismo con agua cristiano y el derramamiento del Espíritu en el episodio de Cornelio.

[20] En una posición contraria, por ejemplo F. J. Foakes-Jackson. *The Acts of the Apostles* (Moffatt 1931) 18; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (ET 1963) 247; A. Oepke; *TDNT* I 543; Wilkens (véase n. 19) 105.

[21] En una posición contraria, C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1957) 291; Rackham (véase n. 5) 30; S. Bailey, *Theology* 49 (1946) 11; Lampe, *Seal* (véase n. 5) 33; Clark 19; Richardson (véase n. 17) 357.

[22] Esta es la razón por la cual los 120 y Apolos no necesitaban recibir el bautismo cristiano con agua.

[23] Comp. C. F. D. Moule, *Theology* 48 (1945) 247.

[24] Se sobreentiende que en Hechos la recepción del Espíritu era una experiencia muy intensa y "concreta" (2:4; 8:17-19; 10:44 46; 19:6); véase P. G. S. Hopwood, *The Religious Experience of the Primitive Church* (1936).

[25] H. Preisker; *ZNW* 30 (1931) 304; comp. Schweizer; *TWNT* VI 411; A. Schlatter, *Die Apostelgeschichte* (1948) 135; y en especial L. Newbigin, *The Household of God* (1953) 95; véase también R. Allen, *The Ministry of the Spirit* (1960) 9.

TERCERA PARTE

CAPITULO 10

LOS PRIMEROS ESCRITOS PAULINOS

Como hemos visto, es indudable que el pentecostalismo se basa en el libro de Hechos. En lo que respecta a la doctrina del bautismo del Espíritu que éste contiene, no había necesidad de que Pablo hiciera ninguna referencia. En verdad, Pablo parece ser más un obstáculo que una ayuda. Por esa razón, los comentaristas de esta doctrina lo ignoran con ventaja una y otra vez, fuera de algunas referencias que no siempre conciernen a la doctrina en sí para savar las apariencias. Dos excepciones suelen ser I Co. 12:13 y Ef. 1:13 de los que, mediante una exégesis a menudo bastante superficial, se juzga que confirman la teoría que tiene su origen en Hechos. Esto significa que, aunque nuestra tarea primordial será analizar el papel del Espíritu y el don del Espíritu en la conversión-iniciación, la mayor parte de nuestra polémica no será con los pentecostales sino con los sacramentalistas. Porque éstos, en general, han hallado en Pablo una imagen más rica, más consistente y más satisfactoria que la que presenta Lucas.

Debemos resolver desde el principio un problema metodológico importante: ¿Cómo vamos a emprender la tarea de descubrir el pensamiento de Pablo sobre este tema? Sería fácil formular una hipótesis, y luego comenzar con aquellos pasajes que la confirmen. Los pasajes más "difíciles" y más "oscuros" ("difíciles" y "oscuros" en lo que concierne a la hipótesis, por supuesto) pueden entonces interpretarse a la luz de los pasajes "claros". En cuanto al bautismo, por ejemplo si se comienza con I Co. 15:29 puede sostenerse que Pablo lo consideraba mágico. Si se concentra el énfasis en I Co. 1:14-17 puede sostenerse que Pablo no le concedía ninguna importancia. O puede formularse a

su respecto un criterio de profundo misticismo haciendo que Ro. 6: 1-11 determine la teología de Pablo.

Es obvio que discurrir en esta forma para tratar de demostrar algo es prejuzgar su resultado. ¿Qué razones *a priori* tenemos para sostener que cualquiera de esos pasajes sea el más característico sobre el tema o tenga predominio en el pensamiento de Pablo? Debemos tener presente la posibilidad de que esos pasajes se sitúen en los extremos y no en el centro de su perspectiva de la conversión-iniciación. O también, que sean simples argumentos *ad hominem* que no nos lleven al corazón del criterio de Pablo.

Un defecto muy serio de muchos de los estudios modernos sobre el bautismo es su falta de apreciación del hecho de que éste es sólo uno de los elementos del complejo total de convertirse en cristiano. Concentrar la atención en el bautismo e investigar sólo aquellos pasajes que tengan relación directa con él, distorsiona *necesariamente* la imagen total. Lo más sorprendente y lo más discutible es la manera en que el don del Espíritu se subordina una y otra vez al bautismo y se le interpreta a la luz de éste. Tales estudios, debido a la falta de equilibrio de su enfoque, dan lugar a que pongamos de inmediato un signo de interrogación frente a sus conclusiones.

Puesto que Pablo *puede* referirse al bautismo sin hacer mención del Espíritu ni de la fe (por ejemplo Ro. 6:4), a la fe sin mencionar al Espíritu ni al bautismo (por ejemplo I Co. 15:1-2), y al don del Espíritu sin mencionar a la fe ni al bautismo (por ejemplo II Co. 1: 21-22), hablar de "contextos del bautismo" (o del Espíritu o de la fe a ese respecto) conduce sin necesidad a conclusiones erróneas. Lo que necesitamos son contextos de la conversión-iniciación, cualesquiera que sean los elementos presentes o ausentes. El enfoque más conveniente, por lo tanto, sería analizar los pasajes que tratan sobre la conversión-iniciación (desde cualquier ángulo) en orden cronológico.[1] Aunque no podemos tener ninguna certeza respecto del orden cronológico de las Cartas paulinas, ocurre que los pasajes más importantes para nuestro tema se encuentran en las Cartas (y partes de ellas) de cuya secuencia cronológica hay asentimiento unánime. Por supuesto, sería un error esperar que este enfoque nos revelara con claridad el pensamiento de Pablo. Pero si tenemos en cuenta la importancia primordial de las circunstancias (tanto del autor como de los lectores) que inciden sobre la forma y el planteo de un tema encontraremos que este enfoque nos ofrece la mejor oportunidad de descubrir el criterio de Pablo sobre la conversión-iniciación cristiana, y de detectar sus variaciones y su evolución.

Dado que las cuestiones de fecha y de paternidad literaria no nos conciernen por el momento, seguiré el orden que sugiere W. G. Kümmel en su *Introducción to the New Testament* (ET 1966): Tesalonicenses Gálatas, I y II Corintios, Romanos, Colosenses, Efesios y Pastorales. Debemos observar y considerar cada pasaje que se refiere a la conversión-iniciación. De esta manera podremos descubrir cuáles son los elementos de ésta y cuáles son las funciones respectivas y la importancia relativa de dichos elementos, hasta donde sea posible examinarlos por separado.

I Tes. 1:5-9, 2:13

Los elementos de la conversión-iniciación a que Pablo se refiere aquí son: la predicación de la palabra, la respuesta de la fe y el Espíritu Santo. Es importante tener en cuenta que el Espíritu actúa tanto en los predicadores como en los fieles. La proclamación en la potencia del Espíritu dio al evangelio su eficacia (y a Pablo su confianza), y la aceptación del evangelio por los tesalonicenses se caracterizó por su gozo en el Espíritu Santo. Pablo no menciona cómo o cuándo recibieron el Espíritu, si bien su recepción parece estar estrechamente vinculada con la recepción de la palabra. Lo cierto es que fue una *experiencia* muy intensa y aun quizá conmovedora (v. 6).

I Tes. 4:7-8

Aquí se describe a Dios como el dador del Espíritu.[2] *Eis humas* implica que Pablo considera que en algún sentido el Espíritu posee y al mismo tiempo pertenece a cada uno de los cristianos de Tesalónica. El que vive una vida pecaminosa desprecia a Dios porque desconoce al Espíritu Santo cuya venida lo coloca *en hagiasmo*. Es probable que en 4:8 Pablo tenga en cuenta el contexto de Ezequiel 37,[3] así como el sentido literal de Ez. 37:14 (de ahí el *eis* desusado). Es decir, está pensando en Dios como el que da vida a los (espiritualmente) muertos, mediante el don de su Espíritu. Este es el aliento de la vida (espiritual) (37:8-10,14). Observamos también el vínculo estrecho que existe entre el llamado de Dios y su don del Espíritu. El llamado de Dios es eficaz[4] porque se hace presente en la palabra de Dios que el Espíritu administra con potencia a la conciencia y al corazón del hombre, para que responda al llamado aceptando la Palabra y el Espíritu.

II Tes. 2:13-14

Aquí tenemos una mención casual de la manera en que Dios otorga vigencia presente a su elección eterna. Puede expresarse de dos maneras: como el llamado eficaz por medio del evangelio, y como la unción del Espíritu y la fe del hombre en la verdad. En el último caso se ponen de relieve los dos medios o elementos principales que se requieren para obtener la salvación: la acción del Espíritu que nos aparta para sí y la acción del individuo que lo lleva a creer en la verdad que se proclama en el evangelio. No hay un orden de salvación aquí *(hagiasmos pneúmatos, pístis aletheías)*, hay sólo un orden de importancia.

El bautismo con agua está completamente ausente de Tesalonicenses. El llamado y la palabra, el Espíritu y la fe, son los elementos importantes de la conversión-iniciación en los escritos de Pablo que consideramos más antiguos.

G. Braumann cree que las declaraciones acerca de la resurrección y la redención del juicio venidero, corresponden a la posición y a la proclamación del bautismo *(Vorpaulinische Taufverkündigung bei Paulus* [1962] 53). Pero en Pablo como veremos, el bautismo nunca se asocia en forma directa con la idea de la resurrección.

Gá. 2:16-21

No hay duda de que nos encontramos ante un pasaje que se refiere a la conversión-iniciación (2:16). Pero no es una exposición del bautismo con agua.[5] Pablo piensa más bien en la transformación espiritual que constituye la conversión. Recuerda lo que significó en su propio caso convertirse en cristiano (*egó:* v. 19).[6] Fue una experiencia de muerte espiritual (a la ley) que dio como resultado una vida nueva (que tenía su centro en el Cristo que moraba en él y la determinaba). No fue algo que ocurrió de modo material "fuera de" Pablo y que obró sobre él de manera externa. Fue una experiencia subjetiva en esencia, una transformación espiritual en lo profundo de su personalidad. Esta experiencia pudo haber ocurrido durante el bautismo o, mejor aún, estar incluida en él. Pero referirse a ello como intervención sacramental (sea lo que fuere su significado) no se justifica en el texto.[7]

No se menciona el bautismo con agua ni el Espíritu. Sin embargo, la obra del Espíritu queda implícita con mayor firmeza que el rito del bautismo. Por un lado, 2:19, 20 desarrolla el tema de la justificación por la fe, no por las obras (v. 16), tema que Pablo retoma en seguida en función del Espíritu (3:2, 5). Por otro lado, la vida que es "Cristo en mí" es lo mismo que la vida del Espíritu en mí (véase 5:25).

Para Pablo *zoé* es en gran parte el resultado de la obra del Espíritu (Gá. 3: 11-14, 5:25, 6:8; Ro. 8:2, 10; II Co. 3:3, 6; véase 5: 4, 5). El pensamiento de Gá. 2:20 tiene un paralelismo muy próximo al de Ro. 8:10, que es una manera alternativa de expresar 8:9: "el Espíritu de Dios mora en vosotros". Compárese H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (1953) 106.

Además la metáfora de la crucifixión se retoma de nuevo en 5:24 como conclusión de la exhortación: "Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne" (5:16-24). Es probable que en este pasaje no se dé preponderancia al Espíritu porque Pablo desea poner su énfasis principal en Cristo.[8] Pero en lo que respecta a los pentecostales, debe subrayarse que el momento en que Cristo empezó a "vivir en mí" no puede diferenciarse de la recepción del Espíritu que es la vida de "Cristo en mí".

Como podía esperarse, cuando la justificación es el tema fundamental, la fe se destaca como el instrumento mediante el cual el individuo recibe dicha justificación y comienza a vivir la vida de "Cristo en mí".

Gá. 3:1-5, 14

Estos versículos son una réplica aplastante a las ideas pentecostales acerca de la recepción del Espíritu.

1. La recepción del Espíritu es el comienzo de la vida cristiana (vs. 2-5). *Enárjomai* no puede referirse sino al momento de convertirse en cristiano. La recepción del Espíritu por la fe es el principio de la obra buena de Dios que El perfeccionará mediante el mismo Espíritu (Fil. 1:6).[9]

2. El don del Espíritu y la justificación son las dos caras de una misma moneda.[10] La bendición de Abraham es equivalente a la última en los vs. 8, 9 y al primero en el v. 14.[11] En ambos casos el instrumento es la fe.

3. El Espíritu prometido es lo que da vida.[12] La ley no tenía poder para otorgarla (v. 21). La vida y la rectitud vienen por la promesa y por la fe. Y el Espíritu es la medida de dicha promesa,[13] según lo experimenta el hombre cuando lo recibe mediante la fe (vs. 14-22).

4. Se desprende que el don del Espíritu nos hace hijos de Abraham, hijos de Dios y nos coloca *en Jristo.* Porque la promesa hecha a Abraham se cumple de dos maneras: en Cristo como la simiente prometida (v. 16), y en la recepción del Espíritu por cada individuo (v. 14). Ambas son complementarias. La promesa se cumple en el individuo cuando se convierte *en Jristo,* es decir, cuando recibe el

Espíritu por fe. Es el nacimiento *kata pneuma* el que permite participar en el pacto de la promesa y el que transforma al individuo en hijo de la promesa (4:28, 29), hijo y heredero de acuerdo con la promesa (3:18, 29, 4:7).

Por lo tanto, convertirse en cristiano significa en esencia recibir el Espíritu. Y el Espíritu se recibe mediante el ejercicio de la fe que el mensaje de Cristo pone en movimiento (*ex akoes písteos*, 3:2). Lo más significativo aquí respecto del bautismo con agua es que no se menciona.[14] La fe es el único factor decisivo de parte del hombre en el complejo de la conversión, la que gira aquí alrededor de la predicación, la fe y el Espíritu.

Akoé puede usarse para indicar un mensaje que se recibe y se transmite (Ro. 10:16, 17; I Tes. 2:13) y para la acción de escuchar (I Co. 12:17). Este último es el significado más apropiado en este caso (E. de W. Burton, *Galatians* [ICC 1921] 147; Lagrange, *Epïtre aux Galates* 58-9; Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* Parte 7 [1928] 69-70; Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* [1953] 113 n. 3): el énfasis recae sobre el que oye el mensaje, y es difícil que *pistis* pueda ser el contenido del mensaje. Además, el contraste con las "obras de la ley", el paralelo con el v. 14, y el *kathós* en el v. 6 ("Como Abraham también creyó"), implica que los vs. 2-5 se refieren al acto de fe de los gálatas, es decir, a la respuesta de los que oyeron el mensaje.

J. K. Parratt, *ExpT* 79 (1967-68), sugiere que *ho epijoregon to pneuma* no es Dios o Cristo, sino una persona con dotes especiales que tenía la facultad de otorgar el Espíritu carismático —quizá Pablo mismo— y que transmitía el don por la imposición de las manos (152). Pero "la fe" en este contexto debe ser la de los gálatas y es muy dudoso que Pablo describiera en términos tales a alguien que no fuera Dios o Cristo.

Gá. 3:26, 27

Encontramos ahora por primera vez el importante verbo *baptízein*. En el v. 27 Pablo explica por qué puede decir que los gálatas están *en Jristo 'Iesou*. La razón es *(gár)* que "todos los que habéis sido bautizados *eis Jristón* os habéis revestido de Cristo".

Gá. 3:27 describe el rito del bautismo con agua como un "Cristo que nos reviste", o expresa que en el bautismo nos revestimos de Cristo.[15] En mi opinión, *baptízesthai eis Jristón* es sólo una metáfora inspirada en el rito del bautismo para describir la entrada del creyente en la experiencia cristiana, o, para expresarlo con mayor precisión, la entrada del creyente en la relación espiritual del cristiano con Cristo, que tiene lugar en la conversión-iniciación.

Endúsasthai Jristón es sin ninguna duda una metáfora.[16] Se deriva de la tradición hebrea, donde era común la figura del cambio de vestiduras para representar un cambio interior y espiritual (por ejem-

plo Is. 61:10; Zac. 3:3 y sigs.).[17] Como lo indican la voz deponente del verbo y los usos paralelos (en especial Ro. 13:14; Col. 3:10; Ef. 4: 24), significa un acto de la voluntad, una dedicación y una entrega a Cristo. Con ello se recibe la vida y el carácter (esto es, el Espíritu) de Jesús (para que se manifieste en lo sucesivo en una forma nueva de vida) y se concede también la participación en la *kainè ktísis* (6: 15), en la humanidad nueva de Cristo (3:29). Es muy posible que la metáfora estuviera inspirada en la acción del bautizando de desvestirse antes del bautismo y de volverse a vestir después de él.[18] Pero no se refiere al bautismo con agua en sí de manera distinta a lo que se expresa en Romanos, Colosenses y Efesios. *Endúsasthai Jristón* puede repetirse. El bautismo no se repite. ¿O pedía Pablo a sus lectores romanos que se rebautizaran? "Revestirse de Cristo" es sólo una forma figurada usada para describir con mayor fuerza de expresión la transformación espiritual que lo convierte a uno en cristiano. No describe un acto ritual. Tampoco expresa que un acto ritual tuviera ese efecto espiritual.

Beasley-Murrray 147, y A. Oepke, *Galater* (véase n. 6) 89, están en un error cuando colocan una cuña entre el uso de *endúsasthai* en esta ocasión y el que se hace en otros escritos de Pablo. La acción mediante la cual el hombre se entrega a Cristo para llegar a estar en El y comenzar a participar de la semejanza familiar, es la misma que la acción por la cual renueva su entrega a Cristo cada día y llega así a parecerse más a Cristo.

La realidad espiritual en que Pablo está pensando es quizá el don del Espíritu, y es probable que diera el mismo valor a revestirse de Cristo y a recibir el Espíritu de Cristo.[19] 1) La venida del Espíritu en términos de una investidura se encuentra tanto en el Antiguo Testamento como en el pensamiento cristiano primitivo.[20] 2) La recepción del Espíritu tiene preeminencia en el contexto precedente. Se la relaciona con la adopción y la herencia (temas gemelos de esta sección) al final (4:6, 7) del párrafo del que forma parte 3:26, 27. 3) *Humeis Jristou* de 3:29 es muy similar a Ro. 8:9 *ei dé tis pneuma Jristou cuk éjei, houtos ouk éstin autou.*[21] 4) Para Pablo, se experimenta a Cristo mediante o como el *pneuma* (véase 2:20 y 4:6, "el Espíritu de su Hijo").[22]

Pero si el *endúsasthai Jristón* es una metáfora, también lo es *baptízesthai eis Jristón.*

1. La relación entre v. 27a y v. 27b es tan estrecha, que debemos tomar las frases como expresiones alternativas e intercambiables que definen la misma verdad:[23] bautizarse en Cristo es revestirse de Cristo. Si tomamos a una de las expresiones como una metáfora y a la otra

como la descripción literal de una acción material, desbarataremos el sentido.

2. El contexto gira alrededor del contraste entre el pacto antiguo, en que la relación con Dios se realiza mediante la ley y al que se ingresa por medio de un rito visible y material, y el pacto nuevo, en que la relación con Dios se efectúa mediante el Espíritu de Cristo y al que se entra por la acción de creer. El contraste, en suma, entre filiación *kata sárka* y filiación *kata pneuma* (4:28, 29).

3. Pablo marca el contraste entre la circuncisión y la fe, *no* entre la circuncisión y el bautismo. Si el bautismo hubiese sido un "símbolo eficaz" que lograra lo que la circuncisión no podía lograr, Pablo hubiera enfrentado a sus oponentes señalándoles que en el bautismo ya se había alcanzado todo lo que ellos esperaban alcanzar con la circuncisión. Pero el contraste que Pablo presenta es el de la circuncisión con *la fe.* No podría atacar un rito material como lo hace en este caso si al mismo tiempo creyera que se necesitaba otro para recibir el Espíritu.[24] Un cristiano no le dice a un judío: "Vuestros ritos son ineficaces, pero los nuestros son eficaces." Señala más bien hacia la cruz y la resurrección, hacia la fe y el Espíritu.

4. El sujeto de la acción que denota *ebaptísthete* es Dios, como lo indica la comparación de I Co. 12:13 con II Co. 1:21. Es Dios quien efectúa la incorporación a Cristo, y lo hace por medio del bautismo *en pneúmati,* de modo que se entra al nuevo parentesco (*kaine ktísis,* 6:15) por un nacimiento *kata pneuma* (4:29).[25]

5. Mientras que *baptízesthai eis to ónoma* se refiere en primer lugar al rito bautismal en sí, *baptízesthai eis* tiene una connotación de permanencia o de incorporación ineludible. *Baptízein eis Jristón* es una manera figurada de describir la acción de Dios que coloca al hombre "en Cristo".

En cada una de las tres ocasiones que son decisivas respecto del significado, el contexto requiere *baptízesthai eis* para admitir el sentido de "bautizado en". Es decir, bautizado para convertirse en un miembro del segundo Adán (Ro. 6:3), del cuerpo de Cristo (I Co. 12:13), de Cristo el descendiente absoluto de Abraham (Gá. 3:27). No puede considerarse que I Co. 10 determine el significado de los otros casos puesto que se trata de una alegoría de tipo "midráshico". Pablo puede referirse a *baptízesthai eis ton Moüsén* sólo porque Moisés es una alegoría de Cristo. Bietenhard, *TWNT* V 274, y Schnackenburg (véase n. 1) 25, incurren en error cuando dan el mismo valor a las dos frases (véase C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* [1967] 38, 75).

En otras palabras, bautizarse en Cristo es idéntico a revestirse de Cristo. Estas frases pertenecen a toda esa serie de metáforas a cuya variedad y riqueza recurre Pablo cuando intenta describir hasta dónde la palabra le permite la maravilla y el milagro de convertirse en cristiano, en hijo de Dios y descendiente de Abraham.[26] No debe tomarse ninguna de ellas en sentido literal. Concentrar la atención en el rito bautismal es cometer el error del niño que recuerda el ejemplo pero presta muy poca atención a la moral que se extrae de él. El rito da lugar a la metáfora y está detrás de ella, pero no podemos decir basándonos sobre Gá. 3:26,27, que realice lo que ésta describe en sentido figurado.

Esto no significa que el bautismo sea un "símbolo hueco". El hecho de que Pablo trazara una metáfora a su respecto, indica que el acto ritual representaba un papel importante en la conversión-iniciación de aquéllos a quienes se dirigía y que su simbolismo influía en ellos en el momento de su iniciación y los capacitaba para rendirse de manera más completa a la acción acogedora de Dios. Resulta claro también que desempeña un papel complementario de lo que se considera más importante: la fe.[27] El examen de lo que se pone de relieve denota que debe entenderse el bautismo como una expresión de la fe, como un "acto de fe",[28] y que tiene valor sólo como tal. Pero en lo que a este versículo se refiere, no se puede decir que el bautismo desempeñe un papel más importante que el de ponerse la ropa después de realizarlo. Ambas acciones dan lugar por igual a las metáforas que se emplean para expresar el acontecimiento singular de entrar en armonía espiritual con Cristo.

Gá. 4:6,7

Aunque parezca extraño, los neo-pentecostales no han aprovechado hasta hace muy poco tiempo[29] a Gá. 4:6, el único versículo de Pablo que suministra un respaldo firme a la teología pentecostal. En cambio, los que tienen un concepto ortodoxo de la confirmación se han apresurado a apropiárselo.

¿Qué quiere decir Pablo cuando expresa, "Porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo en vuestros corazones..."? La sugerencia de que 4:6 se refiere o a la sensación de seguridad que Dios da no en el momento de la conversión sino posteriormente,[30] o a una segunda etapa de la iniciación equivalente a la confirmación,[31] debe rechazarse en vista de lo que Pablo expresa en Gá. 3 y del paralelo en Ro. 8:14-16. Como hemos visto, el don del Espíritu es para Pablo lo mismo que la justificación por la fe; es lo que introduce al

hombre en el pacto de la promesa, lo que da comienzo a su vida cristiana (3:3,14). Es evidente que esta recepción del Espíritu era una *experiencia consciente* (3:2, 4). Y Pablo no da ningún indicio de que en 4:6 esté pensando en una venida del Espíritu distinta de la que se menciona en el capítulo 3. No puede interpretarse en verdad que Ro. 8:15,16 se refiera a una venida posterior del Espíritu después de la conversión, porque entonces 8:14 resultaría incomprensible.[32]

Es posible que en este caso *hoti* tenga el sentido explicativo "que" "la prueba de que".[33] Pero aun cuando tomemos *hoti* como equivalente a "porque", la interpretación más razonable es que 4:6 se refiere al don del Espíritu en la conversión-iniciación. Con ello, la realidad objetiva de la adopción que se cumple mediante la venida *(exapésteilen)* del Hijo se convierte en la posesión personal del hombre en su experiencia *subjetiva*.

1. La ilación del pensamiento en esta porción es lógica, no cronológica. Es similar al encadenamiento lógico "si... entonces" (v. 7). Así como la consecuencia lógica de ser hijo es que se sea también heredero, la consecuencia lógica de ser hijo es que se posea el Espíritu.

F. Büchsel señala que el uso que Pablo hace de *esté* (en vez de *ete)* indica que no está pensando en un orden cronológico de los sucesos (428 n. 5 [véase n. 10]). Si J. D. Hester en *Paul's Concept of Inheritance* (1968) está en lo cierto al pensar que Pablo tiene en cuenta la forma de adopción romana con el Espíritu enviado para actuar como testigo de la "transacción" de la adopción (60-62), significaría que el don del Espíritu era parte de esa "transacción".

2. La interpretación cronológica no puede hacer frente a la desorientación que pueden ocasionar las metáforas de Pablo. En 4:1-7 Pablo combina dos metáforas que en realidad no se adaptan entre sí. En una piensa que los cristianos son herederos antes de su conversión. Sólo que herederos menores de edad, de tanto valor como si fueran esclavos; de hecho, verdaderos esclavos de los espíritus elementales del universo. En la otra retoma la metáfora de la esclavitud: antes de su conversión eran esclavos. Cristo fue enviado para redimirlos, de modo que pudieran ser adoptados como hijos. En la primera, el convertirse en cristiano se considera en función del *heredero que cumple su mayoría de edad*; en la segunda, en función del esclavo que se convierte es *hijo adoptivo*. Pero no hay divergencia absoluta entre las dos metáforas. Porque la idea de esclavitud se identifica con la de la minoría de edad (vs. 3 y 4). De tal manera, el momento de la adopción es el mismo que el momento en que el hijo y heredero cumple su mayoría de edad. Este acceso a los privilegios y a la experiencia de la filiación plenos se efectúa mediante el envío del Espíritu del Hijo.

3. Lo que une a las dos metáforas es su aplicación a las etapas de la historia de la salvación. En la primera metáfora y en la conversión del hombre, se refleja la simple separación entre el pacto de la ley y las obras y el de la promesa y la fe. Pero la separación real entre los dos pactos fue en dos etapas: la venida del Hijo (*exapésteilen*, v. 4) en su encarnación, y la venida del Espíritu del Hijo (*exapésteilen*, v. 6) en Pentecostés.[34] Esto se refleja en la conversión del individuo, en el doble aspecto de la adopción y del Espíritu que recibe en ese momento.

Por lo tanto, Gá. 4:1-7 es otro contexto de la conversión-iniciación, en el cual las metáforas que se emplean crean la atmósfera necesaria que conduce al pensamiento culminante de la recepción del Espíritu y a los conceptos correlativos de filiación y herencia.

Gá. 5:24, 25

Este pasaje difiere de 2:20 en dos aspectos: la crucifixión de la carne es autoimpuesta, y la vida se atribuye al Espíritu ("si el Espíritu es la fuente de nuestra vida". Nueva versión inglesa de la Biblia). Convertirse en cristiano es emprender una vida determinada por el Espíritu desde su comienzo. Si tomamos en consideración al bautismo,[35] pensaremos en el acto de entrega del individuo por medio del bautismo. Pero insistimos en que lo más importante es el Espíritu, como lo demuestra el contexto precedente v. 25, y el paralelo con Ro. 8.[36] Se observa con claridad que para Pablo y sus convertidos no era necesario referirse al bautismo en sí. Era más sencillo referirse de modo directo a su experiencia espiritual y a su consagración.

Para resumir lo que hemos estudiado respecto de Pablo hasta este momento, podemos afirmar con seguridad que en sus primeros escritos, los temas dominantes de su pensamiento respecto de la conversión-iniciación eran los correlativos del Espíritu y la fe. No hay ninguna referencia a una venida posterior del Espíritu. *Baptízein* se usa una vez como metáfora para describir el comienzo de esa unión con Cristo a la que llamamos conversión.

NOTAS

1 Co. 15:29 no puede considerarse con propiedad un pasaje de conversión-iniciación. Entiendo que se trata de un argumento *ad hominem* referente a una práctica que Pablo no aprobaba de ningún modo. Véase G. R. Beasley-Murray, páginas 185-92; también R. Schnackenburg, *Baptism in the Though of St. Paul* (ET 1964) 95-102; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 411.

2 J. E. Frame, *Thessalonians* (ICC 1912) 156; G. Milligan, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians* (1908) 52; W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus* (1963) 15-6. Esto es preferible a "el Espíritu Santo que Dios os da cada día" (W. Neil *Thessalonians* [Moffatt 1950] 84; lo mismo Lightfoot, *Notes on the Epistles of St. Paul* (1895) 58; H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (1909) 172; L. Morris, *The Epistles of Paul to the Thessalonians* [1959] 128), dado que en los demás pasajes Pablo considera a la dádiva del Espíritu como una acción definitiva en el momento de la conversión (Ro. 5:5; II Co. 1:22; 5:5; [II Tim. 1:71] y puesto que es casi con seguridad una referencia a Ez, 37:14 (*kai dóso to pneuma eis humas*; véase J. Grassi, *NTS* 11 [1964-65] 163). Comp. *ton pneuma eis humas;* véase J. Grassi, *NTS* 11 [1964-65] 163). Comp. *ton ruómenon* (1:10 — "nuestro libertador" NEB); y *tou kalountos* (2:12) B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniciens* (1956) prefiere decir *dónta* en vez de *didónta* (514).

3 Comp. Grassi (véase n. anterior), y la hipótesis más corriente de C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (1952).

4 Véase K. L. Schmidt, *TDNT* III 489; Milligan (véase n. 2) 26.

5 Comp. P. Bonnard, *L'Epître de Saint Paul aux Galates* (1953) 88-9; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967) 59; en contra H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (1965) 99-103 (quien hasta refiere *dikaioun* [2:16] al bautismo [89-90]); Schnackenburg (véase n. 1) 62-65; E. Larsson, *Christus als Vorbild* (1962) 93-94; J. D. H. Downing en *Studia Evangelica* II Parte I 553-4.

6 Véase H. Lietzmann, *Galaterbrief* (HNT 1923) 16; A. Oepke; *Der Brief des Paulus an Galater* (1957) 62; comp. E. de W. Burton, *Galatians* (ICC 1921) 132.

7 En una contraposición Schlier (véase n. 5) 99 n. 5. Comp. G. S. Duncan, *The Epistle to the Galatians* (Moffatt 1934) 71.

8 Duncan (véase n. anterior) 72.

9 Comp. C. H. Pinnock, *The Concept of Spirit in the Epistles of Paul* (Disertación Universidad de Manchester, 1963) 172-3; R. A. Cole; *The Epistle of Paul to the Galatians* (1965) 90. Fil. 1:6 es el otro único lugar del Nuevo Testamento en que aparecen *enárjomai* y la antítesis *enárjomai... epiteléo.*

10 Comp. F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (1926) 428; Oepke (véase n. 6) 71.

11 Las dos cláusulas —*hina*— no expresan pensamientos distintos: la segunda expone y explica la primera (M. J. Lagrange, *Épître aux Galates* [1926] 73;

Oepke (véase n. 6) 76; Schlier (véase n. 5) 140; H. W. Beyer y P. Althaus, *Der Brief an die Galater* [NTD 1962] 27; H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* [1953] 128).

12 *NEB; Burton (véase n. 6) 176; Schlier (véase n. 5) 140-1.*

13 Schlier (véase n. 5) 141-2.

14 Comp. Bonnard (véase n. 5) 62-3; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (1962) 79-80. W. F. Flemington, entre otros, a menudo llama la atención sobre un tiempo aoristo en un contexto semejante, como si eso en sí implicara bautismo (así con referencia a 3:2 [*The New Testament Doctrine of Baptism* —1948— 62]. L. S. Thornton califica a *elábete* de "aoristo bautismal" *(Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* [1954] 9; igualmente R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) 203; comp. A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (ET 1960) 121. Pero hay más acciones aoristas en la conversión-iniciación que en el bautismo, y la que importa para Pablo en este caso por lo menos, es la recepción del Espíritu.

15 En una contraposición por ejemplo Lagrange (véase n. 11) 92; G. W. Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 112; Schnackenburg (véase n. 1) 61, 106-7: 205. K. Lake, *The Earlier of St. Paul* (1911) piensa que este versículo indica un criterio del bautismo *ex opere operato* (385).

16 Beasley-Murray, páginas 147-8; comp. Schnackenburg(véase n. 1) 24. No se considera que Cristo sea el agua del bautismo que el bautizando "se pone" al sumergirse (comp. R. T. Stamm. *IB* 10 [1935] 518-9; D. Mollat, y Y. B. Tremel en *BNT* 73, 192); o el ropaje que el adepto se pone después de su bautismo. Flemington (véase n. 14) expresa: "Vestirse de nuevo, significa que *en ese preciso momento* "se vestían de Cristo" (57, el subrayado me pertenece). Pero es muy poco probable que la acción de revestirse del adepto hubiera alcanzado un significado ceremonial o sacramental formal en esta etapa inicial (Lightfoot, *Galatians* [1890] 27; H. A. A. Kennedy; *St. Paul and the Mystery Religions* [1913] 188-9; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* [1939] 138; Schnackenburg (véase n. 1) 25; Oepke (véase n. 6) 89; Delling (véase n. 1) 120). Todas estas interpretaciones padecen de un literalismo pedante y falto de imaginación.

17 Beasley-Murray, página 148; véase las referencias en Lightfoot (véase n. 16) 150; Flemington (véase n. 14) 58.

18 C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (1961) 52; Beasley-Murray, página 148.

19 Lampe (véase n. 15) 61; comp. M. Barth, *Die Taufe . Ein Sakrament?* (1951) 355-7. Lietzmann (véase n. 6) 23, y Ridderbos (véase n. 11) 148 n. 9; sugieren que "revestirse de Cristo" es similar a *lambánein pneuma huiothesías* (Ro. 8:14-15); comp. A. Grail, *RB* 58 (1951) 508; J. Bligh; *Galatians* (1969) 325-6.

20 Jue. 6:34; I Cr. 12:18; II Cr. 24:20 — el Espíritu "revistió" *(enédusen)* a Gedeón, Amsay; Zacarías; Lc. 24:49; Hermas, *Sim.* 9:24; 2.

21 Lo mismo Schlier (v. n. 5) 175.

22 Véase I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (1961).

[23] L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (ET 1959) 336; comp. Beasley-Murray, pág. 148. Contrasta con Barth (véase n. 19) 361.

[24] Comp. Bonnard (véase n. 5) 89. Véase J. Bligh, *The Heythrop Journal* 7 (1966) 61; también *Galatians* 323-4; Pinnock (véase n. 9) 173. Comp. también la advertencia de Dean Alford en *Greek Testament* II 122; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/4 127.

[25] Comp. M. F. Unger, *Bib. Sac.* 101 (1944) 244-7; J. F. Walvoord, *The Holy Spirit* (1958) 139.

[26] Las otras son muerte y crucifixión (2:19, 20), redención de la esclavitud (4:3, 5; 9) y emancipación (4:2); nacimiento (4:27-29) y creación (6:15). En efecto, *lambánein to pneuma* es la única descripción de la conversión que no es metafórica.

[27] En Gá. 3 la fe se menciona 15 veces, *baptízesthai* una vez. Pablo pudo haber dicho: "Ustedes son todos hijos de Dios, mediante la fe, en Cristo Jesús; porque todos los que han *creído* en Cristo se han revestido de Cristo". Comp. J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* (1903) 150-2; Kennedy (véase n. 16) 250.

[28] Lagrange (véase n. 11) 92.

[29] J. Baker, *Baptized in One Spirit* (1967) 13-4; M. C. Harper, *The Baptism of Fire* (1968) 16. Sin embargo R. M. Riggs lo denomina "una demostración palpable de que el Espíritu Santo llega a nuestro corazón en la conversión" (*The Spirit Himself* [1949] 45).

[30] Hermann (véase n. 22) 95-6; Burton n. 6) 222; Parratt, *EQ* 41 (1969) 165. Comp. A. Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* Parte 7 (1928) 104; Duncan (véase n. 7) 130; M. Bouttier, *Christianity according to Paul* (ET 1966) 51 n. 24; Barth (véase n. 19) 325, 329; F. Prat; *Theology of St. Paul* (ET 1945) II 134 n. 1.

[31] Thornton (véase n. 14) 11-2, siguiendo a A. J. Mason; *The Relation of Confirmation to Baptism* (1891) 45; F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) 87-8 B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (ET 1964) 49-50.

[32] En una contraposición Hermann (véase n. 22) 95-6.

[33] Lietzmann (véase n. 6) 25; Lagrange (véase n. 11) 103-4; Lampe *JTS* 6 (1955) 113; Moule, *Idiom Book* 147; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (ET 1967) 65 n. 74; A. Duprez, *Recherches de Science Religieuse* 52 (1964) 421-31; NEB; JB; TEV; comp. Schweizer, *TWNT* VI 424 n. 624.

[34] Comp. R. B. Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul* (1927) 81.

[35] Schlier (véase n. 5) 263; Lietzmann (véase n. 6) 24; Oepke (véase n. 6) 143; Beyer-Althaus (véase n. 11) 49; Downing (véase n. 5) 553-6; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (1964) 16.

[36] *Hoi tou Jristou*: comp. Ro. 8:9; *estaúrosan ten sárka*: comp. Ro. 8:13.

CAPITULO 11

LAS CARTAS A LOS CORINTIOS

La correspondencia dirigida a los corintios nos proporciona muchos pasajes que se refieren a la conversión-iniciación, incluso cierto número de textos claves para el pentecostal y el sacramentalista.

I Cor. 1:4-9

En este pasaje se considera a la conversión como un don de la gracia, un enriquecimiento de los dones espirituales, una confirmación del mensaje, y una invitación a participar de la unión con Jesucristo. Todos estos términos se relacionan estrechamente con el Espíritu.

1. El significado de *járis* y el de *pneuma* se superponen cuando cada uno de ellos tiene el sentido de un don concreto de Dios al hombre. En varios lugares *járis* podría remplazarse por *pneuma* sin que el sentido se alterase de modo notable.[1] En otros pasajes *járis* parece significar el "ropaje" con que viene el Espíritu y con que se manifiesta en los carismas (Ro. 1:5, 15:15; I Co. 3:10; Ef. 3:2, 8, 4:7). Este último sentido resulta más apropiado en este caso puesto que los vs. 5-7, que desarrollan y explican el v. 4, se refieren a los carismas en general y a dos de ellos en particular: *lógos* y *gnosis*.

2. El Espíritu, al descender a la vida de los corintios, los enriqueció con los dones espirituales de *lógos* y *gnosis* por medio de los cuales se hizo manifiesto. Desde entonces no hubo ausencia de carismas en sus asambleas (I Co. 12:8; 14).

3. *Ebebaióthe* se refiere a la seguridad que trae el Espíritu (véase II Co. 1:21) cuando se reciben los carismas (comp. Ro. 8:15) y como resultado de los mismos (comp. I Ts. 1:5, 6; I Co. 2:4, 5).

4. La vinculación con *ekléthete* (véase más atrás pág. 130 y con

koinonía (comp. II Co. 13:14; Fil. 2:1) sugiere también que el pensamiento que sirve de base al v. 9 conserva su centro en el Espíritu. El don de gracia (v. 4) es el llamado eficaz de Dios por medio del evangelio y del Espíritu.

Volvemos a ver así que cuando no se menciona al Espíritu ni al bautismo[2] en la conversión-iniciación, el pensamiento del Espíritu es el que yace más cerca de la superficie.

I Co. 1:10-17

Este pasaje es un campo de batalla donde tanto los sacramentalistas como sus adversarios reclaman la victoria. El v. 13 es la plaza fuerte de unos y el v. 17 la de los otros. ¿Qué dice del bautismo?

1. *Baptízein eis to ónoma* significa con claridad "bautizar en fidelidad a la persona cuyo nombre se invoca" e indica que el bautismo en el nombre de Cristo es el acto formal en el cual y mediante el cual el bautizando se entrega a Cristo. Por un lado, es evidente que *ego de Paúlou* (v. 12) significa lo mismo que *ego ebaptísthen eis to ónoma Paúlou* (v. 13).[3] Como el primero describe la actitud del discípulo hacia el líder, el último, para que sea un reproche, tiene que describir la acción por la que debe guardarse fidelidad.[4] Por otro lado, el uso regular de la frase *eis to ónoma* en las transacciones contemporáneas tenía el significado de "a cuenta de".[5]

Puesto que Corinto era una ciudad cuya vida dependía de la industria y del comercio, era inevitable que este último significado de la frase influyera sobre el modo de ver de los corintios respecto de los vs. 13-15. Beasley-Murray y Schnackenburg comparten la opinión de Bietenhard al pensar que la frase se deriva de *l'sem*, pero cuando las oraciones finalizan con el sentido de "para pertenecer a" (en el discipulado) indica más bien que *l'sem* ("por amor a") ha sido influida por *eis to ónoma* (que denota una transferencia de la propiedad). Delling sugiere que la frase significa en realidad que el bautizando se apropia del acontecimiento de la cruz en su favor (*Die Taufe im Neuen Testament* [1963] 115-18). Pero esto se basa en una interpretación del v. 13 demasiado forzada (véase más adelante), y no hace justicia ni a la frase en sí ni al contexto.

No es necesario extraer todo el significado de la frase en sí. Lo importante es la idea de cambio de propiedad que transmite. El bautismo es una transacción en la que el bautizando se entrega formalmente en las manos de un nuevo Maestro. Pablo, por lo tanto, está exigiendo a los corintios que recuerden que su bautismo se realizó en el nombre de Cristo y que por tal razón se han entregado todos a Cristo y no a partidos o a apóstoles. El es la fuente y el centro de su vida congregacional (v. 9) y su nombre es el estandarte bajo el cual trata de unirlos (v. 10).

2. El hecho de que Pablo se aferra a la cruz y al bautismo (así como a la unidad de Cristo) como a varas con las cuales quiere castigar a los corintios por su desunión y su falso partidismo, demuestra que la cruz y el bautismo determinan en cierto sentido que los cristianos pertenecen a Cristo como una unidad. Siendo así, es obvio que existe entre ellos una relación recíproca. Hemos visto que el bautismo es el instrumento de la consagración a Cristo como Señor, para llegar a pertenecerle. La muerte de Jesús en la cruz, por otra parte, fue el precio de la adquisición (6:20, 7:23; conj. Gá. 3:13, 4:5).[6] El nuevo dueño toma posesión de su propiedad enviando a su Espíritu para que more en ella (6:19). El Espíritu desciende cuando el individuo se consagra a Cristo como Señor en el bautismo.

Deducir del v. 13 que la iniciación cristiana da participación al iniciado en el acontecimiento de la salvación en el Calvario, es extraer demasiado del texto e incluir las ideas más profundas de Ro. 6. Y las fórmulas distintas (*b. eis to ónoma* opuesta a *b. eis)* no nos permiten ir demasiado lejos en esa dirección. La combinación de las dos preguntas en el v. 13 es muy sugestiva. Sin embargo, se necesita una base más firme que la que proporciona este versículo para establecer un vínculo entre el hecho de la cruz y el del bautismo (en contrario O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* [ET 1950] 15; H. W. Bartsch, *EvTh* 8 [1948-49] 91; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* [1962] 170; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* [1963] 115).

3. Aun cuando el bautismo puede representar un papel importante en la iniciación, el v. 17 pone en claro que no debemos exagerar su valor. La tarea de bautizar se contrapone a la de predicar. Para Pablo, el instrumento vital para la salvación es la predicación del evangelio.[7] Y puesto que sólo bautizó a un puñado de ellos, debió ser mediante su predicación (y la respuesta de ellos a la misma) que llegó a ser el padre de los corintios (4:15) y ellos se convirtieron en su obra y en el sello de su apostolado (9:1-2). Debió ser también por medio del evangelio que ganó a los hombres y buscó salvarlos (9:19, 22; Ro. 1:16). Para Pablo, *el* elemento vital, a nivel humano, para ganar a los hombres para Cristo es la presentación del evangelio. En síntesis, el v. 17 opone el bautismo con agua a aquél mediante el cual el Espíritu obra para efectuar la salvación.[8]

Se ha sostenido algunas veces que no es el bautismo lo que Pablo considera asunto de importancia secundaria, sino quien lo ejecuta. Lo esencial en el bautismo es la obra de Dios y no el papel del que bautiza.[9] Pero aunque haya algo de verdad en ello —en que las divisiones en Corinto se basaban sobre quien (o los ayudantes de quien) había bautizado a quien— no debe pasarse por alto que parece haber existido también un criterio equivocado con respecto al bautismo en sí (comp.

15:29).[10] Es por ello que Pablo no marca el contraste entre los "realizadores" del bautismo (Dios o el hombre), sino entre la obra del bautismo en sí (que ha causado disensiones sólo por el hecho de ser en tal medida la obra del hombre) y la obra de predicación que es el instrumento de Dios). Esa es también la razón por la cual Pablo señala de inmediato que no tiene interés en bautizar y que su tarea consiste en predicar el evangelio. El bautismo no figura en el corazón de su estrategia de salvación; la tarea clave le está encomendada al evangelio. El abuso de la circuncisión le llevó a prescindir de ella en forma total y a exaltar la fe. De modo similar, cuado se abusó del bautismo y se tuvo un concepto falso de su papel, se apartó de él y situó su función en la perspectiva adecuada, subrayando lo que en realidad importaba cuando se administraba y se recibía la salvación. El evangelio llevó la salvación a Corinto, pero el bautismo produjo desunión. Por lo tanto, Pablo da gracias a Dios de que no se dedicó a bautizar. Desvía la atención de los fieles de lo que les ha dividido, hacia lo que les ha conducido a todos al Cristo único, y señala que en lo que respecta a su misión el bautismo no era indispensable y sólo importaba el evangelio.[11]

En resumen, para Pablo así como para Lucas, el bautismo es una expresión de fe, el instrumento que utiliza el hombre para responder al evangelio de Dios. El bautismo como acto *eis to ónoma 'Iesou Jristou* es la manera en que el hombre acepta el ofrecimiento de salvación de Dios y en que "confirma el trato" con Dios. Cuando queremos hallar los instrumentos que Dios emplea para efectuar la salvación los encontramos en el Espíritu y en el evangelio. Podemos por lo tanto decir que el Espíritu es el vehículo de la gracia salvadora de Dios, así como el bautismo es el vehículo de la fe salvadora del hombre. No podemos hacer sencillamente a un lado a I Co. 1:17 y limitarnos a restar importancia al papel que asigna al bautismo, para favorecer a aquellos pasajes que puedan llevarnos con facilidad a sostener una doctrina ortodoxa del mismo. Es indudable que el versículo lleva a un extremo de la doctrina de Pablo sobre el bautismo y que en este caso son las circunstancias las que determinan su declaración. No obstante, forma parte de la doctrina. Y si no le otorgamos la importancia debida, no podremos alcanzar la comprensión exacta del punto de vista global de Pablo a este respecto.

I Co. 2:12

Se ha citado esta frase para sostener el punto de vista de que existe un dar y recibir del Espíritu anterior a la fe, con el fin de impartirla.[12] Pero en I Co. 2:10—3:4 el contraste fundamental se es-

tablece entre el cristiano (*pneumatikós* en virtud de su recepción del Espíritu) y el no cristiano (*psujikós* porque está "desprovisto del Espíritu": Judas 19). Se hace distinción entre cristianos que son *pneumatikoi* en el sentido de "maduros" y cristianos que todavía son *sarkikoi*. Pero no se encuentra la idea de un no cristiano que sea *pneumatikós* (que haya recibido el Espíritu que luego procederá a impartirle la fe).

Parratt cita también a II Ts. 2:13; II Co. 4:13; Gá. 5:5; 1 Co. 12:3; Hch. 6:5, 11:24. Pero II Ts. 2:13 presenta los elementos principales de la conversión por orden de importancia, no según el orden o las etapas de la salvación. Acerca de I Co. 12:3 véase pág. 175. Las otras referencias no son pertinentes. Queda establecido que la única recepción del Espíritu a que se refiere el Nuevo Testamento es el don del Espíritu al hombre que cree (*písteusas*), don que lo convierte en cristiano. Véase pág. 115.

I Co. 6:11

Para la mayoría de los comentaristas éste es "un relato bautismal", por lo cual muchos entienden que la clave de su interpretación es el bautismo. Pero Pablo no está hablando en absoluto de bautismo. Se refiere más bien a la gran transformación espiritual de la conversión, que cambió las vidas de los corintios e hizo que hombres inmorales e impuros se transformaran en santos y fueran purificados y justificados por la autoridad y el poder de Dios. No podemos suponer que cuando se recuerda a los cristianos del Nuevo Testamento el comienzo de sus vidas cristianas, se hace por consiguiente referencia a su bautismo. La conversión-iniciación era una *experiencia* mucho más rica y más plena que el acto ritual. Y no hay ninguna razón para referir al "bautismo" todos los aoristos que se encuentran en tales contextos. Los convertidos sabían que algo les había ocurrido, no porque lo dedujeron de una ceremonia que se había realizado "según el libro", sino porque tuvieron conciencia de inmediato de la presencia del Espíritu y de su poder purificador y transformador. El bautismo tenía una parte en este acontecimiento global, pero no la más importante. Comenzar el estudio preguntando: "¿Qué nos enseña este pasaje con respecto al bautismo?" es por lo tanto equivocar el camino.

1. Es evidente que *apeloúsasthe* debe interpretarse como limpieza espiritual antes que como lavado del cuerpo con el agua bautismal.[13] En este caso, el contexto es el factor determinante. La interpretación de *apeloúsasthe* no puede separarse de la lista de vicios citada en el versículo anterior: *éstos* fueron los que se lavaron y son entidades morales y espirituales. Sea lo que fuere lo que los limpie se trata de una limpieza de corazón y de la conciencia (comp. Mc. 7:21, 22; Hch. 15:

9; He. 9:14). Por lo tanto, *apeloúsasthe*, al igual que *hegiásthete* y *edikaióthete*, se refiere en primer lugar a asuntos del corazón y a relaciones espirituales, y no en primer término al bautismo,[14] aunque pueda estar implícito que el bautismo con agua fuera la ocasión en que dicha limpieza tuvo lugar.

2. La otra frase que insinúa el rito del bautismo con agua es *en lo onómati tou kuríou 'Iesou Jristou*. Pero en los evangelios sinópticos y en Hechos se usan en general frases similares en relación con curaciones y exorcismos. En consecuencia, el criterio que sirve de base al uso de la frase *en to onómati* es que el nombre es una expresión del poder y la autoridad de la persona que lo lleva. Actuar "en el nombre" de alguien significa ejercitar su autoridad y poder como agente suyo.[15] Lo mismo se aplica al uso que Pablo hace de la frase (I Co. 5:4; Ef. 5:20; Fil. 2:10; II Ts. 3:6). Pero en I Co. 6:11 descubrimos dos aspectos significativos. En primer lugar, es la única ocasión en que Pablo la usa con verbos en forma pasiva, siendo Dios, sin lugar a dudas, el sujeto de los mismos. Por consiguiente, la idea no es tanto que el *hombre* ejerza la autoridad de Jesús, o que se dirija a Dios por medio de Jesús, sino más bien que *Dios* viene al *hombre* por medio de Jesús, en virtud de su posición y de su poder. En segundo lugar, Pablo usa siempre la frase con *kúrios* (incluso en Fil. 2:10, 11, donde "el nombre" es *kúrios*). De manera que en este caso, Pablo usa el nombre que se le dio a Jesús cuando fue exaltado como resultado de su obediencia hasta la muerte. Por ello, el concepto de I Co. 6:11 es que Dios actúa y purifica, santifica y justifica mediante el poder de Jesús, que fue crucificado, resucitado y glorificado. Lo hace en virtud de esa muerte, resurrección y glorificación y por la autoridad que de esa manera obtuvo Jesús sobre el pecado, la muerte y los poderes terrenales (comp. Jn. 14:26, 16:23; Hch. 4:10, 10:43; I Jn. 2:12). En consecuencia, cuando Pablo usa la frase *en to onómati...* no está pensando en realidad en el rito del bautismo. Piensa en la obra de Dios cuando ejerce la autoridad y el poder sobre el pecado que Jesús obtuvo por su victoria en la cruz: sobre ese pecado que había envilecido tanto a los corintios.

3. Es probable que la frase final, *en to pneúmati tou theou hemon*, deba traducirse "en el Espíritu de nuestro Dios". Se considera que el Espíritu es el agente y ejecutor de la acción de Dios: actúa en (la persona de) o por medio (NEB) del Espíritu, ejerciendo la autoridad del Señor Jesucristo para purificar, santificar y justificar. Es el Espíritu quien realiza estas acciones.[16] Pablo no piensa aquí si lo hace o no en el momento del bautismo con agua. No examina el bautismo con agua para referirse a la transformación espiritual que se produce

en la conversión-iniciación. Observa la transformación espiritual en sí de manera directa.

Los tres verbos se refieren, por supuesto, a un mismo suceso (el de la conversión-iniciación) y las dos frases *en* sirven de calificativo para todos.[17] La *apeloúsasthe en to pneúmati* se refiere por lo tanto de manera más o menos directa al bautismo del Espíritu,[18] el cual realiza la purificación del corazón (Hch. 15:9) así como la incorporación al cuerpo de Cristo (I Co. 12:13). Vemos también que la "santificación" es una obra inicial del Espíritu en la conversión, cuando aparta al hombre a fin de que viva para Dios (comp. II Ts. 2:13, 14). Es importante que la justificación sea también en el Espíritu, dado que es un tema que predomina en las Cartas de Pablo.[19] Pero ello sólo confirma lo que hallamos en Gá. 3:1-14. Estos hechos restan validez a la argumentación de los pentecostales.

El vínculo entre el Espíritu y la justificación es muy fuerte. En Pablo, por ejemplo, *doreá* tiene que limitarse en su sentido casi con seguridad a esos dos significados; véase Gá. 3:1-5, 14, 5:5; II Co. 3:8, 9; Ro. 8:9, 10; comp. Ro. 6:13-20 con 8 y Ro. 6:17 con II Ts. 2:13, 14; también I Tim. 3:16; Tit. 3:6, 7; con I Co. 6:11 comp. Ro. 14:17.

No debemos olvidar que la fe está implícita en la voz media *apeloúsasthe*,[20] y con la inclusión de *edikaióthete*.[21] De manera que tenemos aquí enlazados una vez más a los tres elementos de la conversión-iniciación que encontramos en Hechos. La diferencia consiste en que en Hechos Lucas da importancia a los tres, pero distingue uno de otro con suma claridad. Pablo, en cambio, no se preocupa por distinguirlos en sus Cartas. Pone todo el énfasis en la transformación espiritual que Dios efectúa mediante el Espíritu por la autoridad del Señor Jesucristo.

I Co. 6:14-20

Este no es en realidad un contexto de la conversión-iniciación. Pero se refiere de modo directo a la condición y a la relación a que ingresa el creyente cuando se convierte en cristiano. En particular, los pentecostales deberían observar:

1. Es evidente que los versículos 15 y 19 son paralelos y expresan la misma idea: ser templo del Espíritu Santo es ser miembro de Cristo. Al igual que en 12:13 lo que constituye a un individuo en miembro de Cristo es la recepción del Espíritu.

2. 6:17 es digno de especial atención. Pablo habla de convertirse en cristiano como equivalente, en el plano espiritual, al matrimonio o a la unión física en el plano físico.[22] La conversión-iniciación une al

individuo a Cristo de modo personal, de una manera tan estrecha e íntima, que como resultado de esa unión no son ya dos espíritus —el del creyente y el de Cristo— sino sólo uno, de la misma manera que en el matrimonio la unión da como resultado una sola carne. Es tan íntima la unión del cristiano con su Señor que participa del Espíritu de Cristo, es decir, tiene el Espíritu de Cristo. Como en la unión física, resulta "una creación nueva que surge a la vida sólo por esa unión". [23] Por consiguiente, 6:17 demuestra de modo indiscutible que el Espíritu que mora en el hombre es inseparable de la unión con Cristo, [24] y que el don del Espíritu efectúa esa unión.

3. La ilación del pensamiento en los versículos 19 y siguientes indica que la compra que hizo Cristo de la persona (cuyo precio fue su muerte) se hace efectiva por intermedio del Espíritu. Este es el mayordomo que viene en nombre del Señor Jesús para tomar posesión de la propiedad comprada en la cruz. Es el Espíritu el que administra la salvación y la redención que Jesús ganó con su muerte y su resurrección. Esto es lo que significa convertirse en cristiano: recibir el Espíritu de Dios y ponerse así bajo el dominio de Cristo.

I Co. 10:1-5

Este pasaje suele tomarse como una advertencia contra el pseudo sacramentalismo: los israelitas tenían sacramentos como los tenemos nosotros, [25] pero no les sirvieron para preservarlos de la destrucción; por lo tanto, tengamos cuidado. Pero no es ése el verdadero sentido. Pablo no está diciendo que los israelitas tenían sacramentos; ni que es posible participar del sacramento cristiano y ser sin embargo destruidos. Se está refiriendo a que los israelitas tuvieron grandes experiencias de la redención y de la gracia de Dios, no obstante lo cual cayeron en la idolatría y el pecado y fueron destruidos. Estos grandes actos redentores de la gracia son una alegoría de la experiencia de la redención y la gracia en la era cristiana y en Cristo, y nos advierten que siempre existe la posibilidad de que los que han experimentado esa redención y esa gracia, caigan en el pecado de manera similar y sean rechazados por Cristo. [26] Es decir, todo el pasaje es una ilustración *(túpoi* - v. 6) para exhortarnos a la disciplina y a la perseverancia que se basan en *(gár* - v. 1) 9:24-27. [27]

La clave para comprender este pasaje consiste en darse cuenta de que Pablo está usando los sucesos del éxodo y del peregrinaje en el desierto como una alegoría de la experiencia *cristiana.*

1. La roca era Cristo. No se refiere aquí a la preexistencia de Cristo. [28] Tampoco está expresando que Cristo *era* la roca material

o que estaba en la roca, o que proporcionaba el agua a los israelitas.[29] Sólo está expresando que Cristo es la fuente de *nuestro* sustento espiritual. El equivalente en el peregrinaje por el desierto era la roca. Por lo tanto, para que interpretemos la alegoría nos da la siguiente ecuación: la roca = Cristo.

Que diga "la roca era *(en)* Cristo" y no "*es (estín)* Cristo" (compárese Gá. 4:25; II Co. 3:17) no tiene importancia, puesto que no procura extender las figuras del maná, la roca, etc., a su propia época, como lo hace con las figuras de Agar y el velo en Gá. 4:25 y II Co. 3:14.

2. *Pneumatikon broma/póma.* Pablo no está expresando que los israelitas participaran de sustento espiritual, ni que el maná y el agua fueron algo más que maná y agua. Sólo está usando el maná y el agua, el sustento mismo que los israelitas recibieron de Dios, como una ilustración del sustento espiritual que los cristianos reciben de Cristo, su cabeza viviente.

La referencia inmediata de la alegoría no es a los elementos de la cena del Señor. Porque entonces la ecuación se habría establecido entre *broma* y *póma* por una parte, y el cuerpo y la sangre de Cristo por la otra. Pero en el v. 4 Cristo no se equipara con el alimento espiritual (comp. 12:12, 13), sino más bien con la *fuente* de la bebida espiritual.

3. *Ebaptísanto eis ton Moüsen.* De nuevo, Pablo no dice que los israelitas fueron bautizados en realidad; menos aún que fueran bautizados en Moisés o en una relación con Moisés[30] o una lealtad a Moisés.[31] Está pensando más bien en el bautismo de los cristianos en Cristo y usa el éxodo como una ilustración de la incorporación a Cristo.[32]

El razonamiento que encontramos detrás de esta especie de "midrash" cristiano[33] es que los sucesos y los relatos del Antiguo Testamento se contemplan a la luz de la revelación que Cristo trajo y de la redención que El efectuó. Esta técnica está ejemplificada también en Gá. 3:8, 4:21-31; I Co. 9:8-10; II Co. 3:7-18. En Gá. 3:8 Abraham no escuchó en realidad el evangelio mismo. Las palabras que oyó sólo pueden llamarse "evangelio" si se contemplan a la luz de Cristo. Adquieren el significado de evangelio gracias a Jesús y a sus actos de redención. Lo mismo ocurre con Isaac e Ismael en Gá. 4; el significado que Pablo descubre en sus nacimientos se extrae en su totalidad de las categorías del Nuevo Testamento: *kata pneuma* y *kata sárka.* De igual manera, el velo de Moisés mencionado en II Co. 3 no tuvo para la antigua dispensación el significado que Pablo ve en él. Todo su significado depende de la nueva dispensación (es el *mismo* velo - 3:14). Pablo pudo haber dicho de estos pasajes lo que dice de la ley mosaica respecto de los bueyes: no se escribió por causa de los bueyes, sino

por nosotros. No se refería en realidad a bueyes, sino a ministros del evangelio (I Co. 9:8-10). En consecuencia, en Gá. 4 no se refiere a Isaac e Ismael sino a nacimiento *kata pneuma* y a nacimiento *kata sárka*. En II Co. 3 no se refiere en realidad al velo de Moisés, sino al velo que se extiende sobre el corazón de Israel.

Por lo tanto, en I Co. 10 el paso del Mar Rojo y las experiencias del desierto sólo son "sacramentos" porque se contemplan a la luz de las realidades espirituales de la era nueva, de la era cristiana, de la cual extraen su significado como tales (por consiguiente, se escribieron para *nuestra* instrucción, para los que vivimos en los días escatológicos). En estos versículos Pablo no se refiere en realidad al maná y al agua, sino al alimento espiritual que *Cristo* da a los cristianos; no se refiere en realidad a un "bautismo" de Moisés en el Mar Rojo, sino el bautismo del Espíritu en Cristo.[34] Para los israelitas estos acontecimientos no eran sacramentos; eran acontecimientos de liberación lisa y llana. Pero podemos considerarlos "sacramentos" de la misma manera en que podemos considerar a los israelitas como "nuestros padres" (v. 1), porque *su* experiencia concreta de la redención (literal, física) es una alegoría de *nuestra* experiencia concreta de la redención (espiritual). De la misma manera, *nuestra* inmersión y *nuestra* ingestión de pan y vino de modo literal y físico son sacramentos porque señalan nuestra redención en Cristo.

Para abreviar. Pablo no se está dirigiendo a los que *piensan* que son cristianos porque han participado de los sacramentos, sino a los que *son cristianos* (que han sido bautizados en Cristo y reciben alimento espiritual de Cristo), y les está advirtiendo que *ellos* pueden caer. Está impugnando no tanto al pseudo sacramentalismo como a la falta de paciencia y de perseverancia.[35] Como en otros pasajes, Pablo piensa ante todo en la redención que el Espíritu efectúa cuando conduce al creyente a la unión con el Moisés supremo en el Exodo supremo. Tanto el cruce del Mar Rojo como el bautismo con agua con los "sacramentos" de esta redención. No deben equipararse a ella; tampoco la efectúan. Pero constituyen alegorías magníficas.

I Co. 12:13

Como único pasaje en que Pablo habla de modo explícito de bautismo del Espíritu, I Co. 12:13 es crucial para los pentecostales. Se han hecho varios intentos de armonizar este versículo con su teología.

1. Pablo no se refiere aquí ni a bautismo con agua ni a bautismo del Espíritu, sino a un tercer bautismo: bautismo *por* el Espíritu, que es otra manera de hablar de conversión.[36] Esto se basa en especial en la traducción RSV, pero son muchos los eruditos que sostienen

que *en* tiene fuerza a este propósito.[37] Sin embargo, estamos bastante seguros de que debe rechazarse esa interpretación. En el Nuevo Testamento *en* usado con *baptízein* nunca designa al que ejecuta el bautismo; por el contrario, siempre indica el elemento en que se sumerge el bautizando (o con el que se le inunda); excepto, por supuesto, cuando es parte de una frase más completa como *en te erémo* o *en to onómati.* Y en cada uno de los otros seis pasajes que hablan del bautismo del Espíritu (Mt. 3:11; Mc. 1:8; Lc. 3:16; Jn. 1:33; Hch. 1:5; 11:16) el Espíritu es el elemento que se usa en el bautismo del Mesías en contraste con el agua usada en el bautismo de Juan.

2. Un argumento más sutil es dar a *eis* la fuerza de "en", "por (consideración a)" o "con miras a".[38] Pero aunque Lucas usa a menudo *eis* en lugar de *en* en sentido local, la confusión es rara en Pablo. De manera que siempre podemos dar por sentado que en Pablo tiene el sentido fundamental de "*movimiento* hacia o hacia dentro de" alguna meta.[39] En este caso la meta es el cuerpo único, y el efecto del bautismo del Espíritu es la incorporación al Cuerpo o, como alternativa, la unión con Cristo (así Gá. 3:27; Ro. 6:3, 4). Pablo se refiere a la acción y al efecto del bautismo del Espíritu, no al lugar de su realización. En ningún caso *baptízein eis* puede tener el sentido de "bautizar (como *antes de ahora)* en".[40] Tampoco podemos tomar aquí a *eis* como equivalente a "por". El objeto de *eis* es un estado, no una acción (como en Mt. 10:10), y después de un verbo de acción como *baptízein, eis* sólo puede tener el sentido de movimiento hacia para estar dentro de. Por lo tanto, no existe un paralelo real con Mt. 10:10 y Co. 16:1.

Ervin (véase n. 37), 44-47, reconoce el valor de *eis,* y admite que la afirmación de Pablo no puede avenirse ni aún con una distinción (pentecostal) implícita entre conversión y bautismo del Espíritu (en contrario M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* [1964]; J. Baker, *Baptized in One Spirit* [1967] 15; compárese B. Allen, *New Life and New Power* [1965] 8-9. En un intento de poner a salvo su doctrina pentecostal se ve obligado a sostener que el uso que hace Pablo de la frase es muy diferente en significado al de los Evangelios y al de Hechos: argumento que mina la doctrina en vez de sostenerla,

Para abreviar: cuando se capta el significado iniciativo e incorporativo de la metáfora, los argumentos pentecostales se derrumban. Para Pablo, convertirse en cristiano y convertirse en miembro del Cuerpo de Cristo son sinónimos. De tal manera, a menos que se recurra a un juego de manos semántico con *en* o con *eis,* no existe alternativa a **la conclusión de que el bautismo del Espíritu es lo que convirtió a los corintios en miembros del Cuerpo de Cristo, es decir, en cristianos.[41]**

En el otro frente, el criterio más popular sobre I Co. 12:13 es que Pablo está describiendo el bautismo cristiano con agua que transmite el Espíritu y que incorpora al que se bautiza al cuerpo de Cristo.[42] Pero *baptizein* en sí mismo no especifica bautismo *con agua.*

Si significara de modo invariable inmersión *en agua*, aun en su uso metafórico, encontraríamos que el sentido se contradice en Mc. 10:38; Lc. 12:50; Hch. 1:5; I Co. 10:2 y en este pasaje, y que se repite el mismo pensamiento con distintas palabras en Jn. 1:26, 31. La versión de J. Schneider de I Co. 12:13 como "Porque en un solo Espíritu fuimos todos (por medio del bautismo) bautizados en un cuerpo" *(Baptism and Church in the New Testament* [ET 1957] 35) revela que tiene consciencia de que el versículo no puede presentarse como con referencia directa al bautismo tal como se encuentra, sin el agregado de alguna frase como la que él emplea.

Pablo está pensando en el bautismo del Espíritu; no se refiere para nada al agua.[43] Y decir que Pablo no distinguía el rito externo de la realidad espiritual,[44] es ignorar de modo absoluto el hecho de que esa distinción está en el corazón de la devoción bíblica desde los profetas en adelante,[45] distinción que Pablo conocía muy bien (Ro. 2:28, 29). Es la experiencia que ellos tenían del Espíritu (no del bautismo con agua) la que proporciona el punto de partida de la apelación de Pablo a los corintios para que observen una actitud correcta hacia el ejercicio de los dones espirituales. Es su experiencia de un solo Espíritu (no el bautismo con agua) lo que constituye la base de su unidad.[46] Pablo debió estar familiarizado con la idea del bautismo, pero de aquél del Espíritu. La tradición es común a los cuatro evangelios y alcanza preeminencia en la tradición de pentecostés. Ro. 5:5 *(ekkéjutai*: la palabra de "Pentecostés") y Tito 3:5-6 *(ezéjeen)*, si son paulinos, sugieren con firmeza que Pablo estaba familiarizado con esta tradición; I Co. 6:11 (y quizá 10:2) implican la idea de bautismo del Espíritu. No tenemos ninguna base para negar que se refiera a él en dicho texto.[47] Siendo esto así, es muy oportuno recordar que en las otras seis referencias explícitas al bautismo del Espíritu se marca siempre el contraste con el rito del Bautista. Pablo mismo no repite la antítesis, pero se refiere sólo al bautismo del Espíritu que Dios o Cristo administran.

Lampe sostiene que "el pensamiento de Pablo no da pie a las teorías modernas que parecen efectuar una separación de una acción única y distinguir un "bautismo del Espíritu" y un "bautismo con agua", no como las partes interna y externa de un solo sacramento, sino como entidades independientes" *(The Seal of the Spirit* [1967] 57). Pero ¿cuál es la "acción única"? ¡Las "teorías modernas" son tan antiguas como Juan el Bautista!

El hecho es que para Pablo *baptizein* tiene sólo dos significados, uno literal y otro metafórico: describe el rito del agua puro y simple (I Co. 1:13-17) o la transformación espiritual que coloca al creyente

"en Cristo", y que es el resultado de la recepción del don del Espíritu (de ahí el "bautismo del Espíritu"). La metáfora se extrae del rito, tal como ocurría en las palabras del Bautista (y de Lucas) acerca del bautismo del Espíritu y en las palabras de Jesús acerca de un bautismo de muerte. Pero en ninguno de los casos la metáfora incluye el acto ritual en sí. Al usar la metáfora Pablo nunca se interesa en la relación entre el bautismo con agua y el don del Espíritu: no dice cuán cercanos o cuán separados están. Sólo en Ro. 6:4 y Col. 2:12 se relaciona el rito con la realidad de modo explícito.

Se confirma que Pablo habla en lenguaje metafórico de realidades espirituales y de relaciones espirituales en 12:13c, donde *potízein* se refiere también sólo a la experiencia del Espíritu en la conversión de los corintios (aoristo): no al bautismo, la cena del Señor, o la confirmación, como la mayoría de los comentaristas parece creer.[48] *Potízein* tiene dos significados corrientes: dar de beber, y regar o bañar. Pablo conoce ambos significados (I Co. 3:2, 6-8) y aquí lo usa en el segundo sentido.

En el griego bíblico el pasivo ocurre sólo tres veces, y en las otras dos ocasiones el sujeto es la tierra (Gn. 13:10; Ez. 32:6); 2) *potízein* se usa con *pneuma* sólo en otra ocasión en el griego bíblico (Is. 29:10), y es la única vez que *potízein* se usa para traducir *násak;* pero *násak* nunca tiene otro sentido que "derramar"; 3) en griego popular el uso más frecuente de *potízein* era como término agrícola corriente (Mouton, J. H. y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* [1930]). El uso de una metáfora agrícola puede parecernos poco refinado, pero no se lo consideraba así entonces. Ha usado ya la misma metáfora en I Co. 3:6-8, y utiliza otra metáfora agrícola en Ro. 6:5, así como en Ro. 11:17 y sigs.

Es evidente que en el v. 13c Pablo incluye las imágenes del Antiguo Testamento donde la era de oro futura se presenta en términos de una tierra y un pueblo sobre los que se ha derramado el Espíritu (Is. 32:15, 44:3; Ez. 39:29; Jl. 2:28). Como en Gá. 3:27 pasa de la metáfora del bautismo a una segunda metáfora casi tan expresiva en sí misma, y en este caso más expresiva aún a causa de sus asociaciones con el Antiguo Testamento. La conversión, para Pablo y para los corintios, era una experiencia del Espíritu semejante a la efusión de una inundación repentina o de un fuerte aguacero sobre una tierra reseca, que convertía sus vidas en un jardín bien regado (Jer. 31:12). Este grupo de imágenes resultaba bien claro y comprensible a los lectores de Pablo. Sólo surgen las dificultades cuando los comentaristas comienzan a tratar de equipararlas al bautismo con agua y a encuadrarlas dentro de él. No hay razones valederas para pensar aquí en el bautismo con agua.

II Co. 1:21, 22

Se ha interpretado este pasaje de distintas maneras, ya sea como una descripción del bautismo o de la experiencia bautismal, de la confirmación o de la experiencia posbautismal, o de una combinación de todos ellos. Una vez más la interpretación correcta es la de la experiencia del Espíritu en la conversión-iniciación. La idea del bautismo con agua (menos aún la de la confirmación) no se incluye en absoluto.[49]

1. La nota dominante del pasaje es la seguridad: la certidumbre que se basa en la fidelidad de Dios según se expresa en Cristo y en la garantía del Espíritu.[50] Esto no significa que los corintios recibieran su seguridad reflexionando sobre alguna ceremonia, ya fuera bautismo con agua o imposición de las manos o ambas cosas a la vez. La experiencia de recibir el Espíritu era bastante vívida en sí, tanto en sus concomitancias externas (Gá. 3:5; I Co. 1:4-9), esclarecimiento (I Co. 2:12), gozo (I Ts. 1:5-9), amor (Gá. 5:22; Ro. 5:5), conciencia de adopción (Gá. 4:6; Ro. 8:15), sensación de libertad y de vida (II Co. 3:17; Ro. 8:2), y en general en el conocimiento de su presencia y poder (I Ts. 1:5, 4:8; Gá. 3:1-5, 14; I Co. 2:4, 5, 6:17-19; etcétera). Es importante comprender que para Pablo (y para Juan) una de las obras más eminentes del Espíritu es la seguridad de la salvación.[51] Atribuir la experiencia de seguridad a cualquier otra fuente es confesar ignorancia de la naturaleza de la experiencia cristiana del Nuevo Testamento.

2. *ho de bebaion hemas sun humín eis Jristón.* Algunos han sostenido que *eis Jristón* implica una referencia al bautismo con agua.[52] Por el contrario, debemos decir que se refiere al bautismo del Espíritu (I Co. 12:13), a esa acción de Dios mediante el Espíritu por la que nos incorpora al Cuerpo de Cristo (Gá. 3:27). El uso del tiempo presente implica que una vez efectuada esta unión con Cristo en la conversión, se fortalece y se hace más íntima con el correr del tiempo.[53] Este proceso *eis Jristón* se explica mejor en términos de un creciente parecido con Cristo (Gá. 4:19; II Co. 3:18). Sólo se fortalece nuestra unión con Cristo y se vence la influencia degradante de la carne y del pecado asemejándonos más y más a Cristo. Tanto la victoria como la metamorfosis son obra del Espíritu (Gá. 5:16-25; Ro. 8:13; I Co. 13; II Co. 3:18). Por consiguiente, podemos decir que puesto que el Espíritu confirma *(ebebaióthe)* el testimonio de Cristo al corazón (I Co. 1:6; comp. 2:4, 5), y es el medio que Dios utiliza para llevar a los hombres a Cristo (I Co. 12:13), es también el instrumento de Dios para arraigarlos en Cristo.

3. *Kai jrísas kemas.* Puesto que *jrío* en otros pasajes del Nuevo Testamento se usa sólo respecto de Jesús, la elección del término no es accidental aquí sino que constituye un juego de palabras deliberado: *eis Jristón kai jrísas.* Es casi seguro que Pablo piensa en la unción de Jesús con el Espíritu en el Jordán (Lc. 4:18; Hch. 4:27, 10:38). La unción de Dios que convirtió a Jesús en el Cristo es idéntica a la unción de Dios que convierte a los hombres en cristianos. [54] Dado que la unción de Jesús no debe igualarse al bautismo de Jesús o considerársela parte de él, se entiende que cuando Pablo emplea *jrío* está pensando en bautismo del Espíritu y no en bautismo con agua. [55]

4. *Ho kai sfragiseámenos hemas.* A la luz de Ef. 1:13, 4:30, esto sólo puede referirse al sello que es el Espíritu. Es completamente erróneo decir que Pablo entiende que el sello es el bautismo con agua. [56] Debemos más bien decir con Schnackenburg que "la realidad y la plenitud del Espíritu de Dios... domina el campo visual del apóstol". [57] Cualquiera que sea la conexión existente con el bautismo con agua, no se le da importancia en este pasaje.

El hecho de que un sello sea una marca externa (comp. Ez. 9:4; Ap. 7:3) no significa que Pablo considerara al bautismo como el sello. El uso patrístico tampoco proporciona ninguna indicación de lo que significa en este pasaje. Vuelvo a recalcar que la recepción del Espíritu en la época del Nuevo Testamento era un hecho del que no podían dejar de enterarse ni los receptores ni los espectadores (I Ts. 1:5-9; Gá. 3:1-5; I Co. 1:4-9; véase también pág. 124 n. 24; pág. 154; Jn. 3:8; y comp. Arndt y Gingrich, *sfragízo;* J. K. Parratt, *BQ* 23 [1969] 111-13). Que el Espíritu se hiciera presente en general durante el acontecimiento del bautismo es probable, pero tanto en este pasaje como en Ef. 1:13 Pablo fija la atención en su venida fuera de esa circunstancia. Sólo cuando la conciencia y la experiencia vitales del Espíritu llegaron a ser menos inmediatas y se transformaron en una conclusión que se extraía de una ceremonia realizada con corrección, se comenzó a aplicar la terminología del sello al rito público y visible efectuado por el hombre. Es probable que lo mismo ocurriera con *fotismós:* como algo otorgado por el *pneuma* de Dios (Ef. 1:18 —donde la cláusula que contiene *pefotisménous* es una variante de la cláusula precedente— Beasley-Murray 245), y como la potencia esclarecedora del evangelio que brilla en nuestros corazones con la gloria de Cristo (II Co. 4:4, 6; comp. 3:18), se relaciona estrechamente en el pensamiento de Pablo con el Espíritu Santo. Lo mismo ocurre en He. 6:4 (comp. Hch. 9:17, 18; Ef. 3:3-5; I *Qumrán* S 4:2; I KH 12:11, 12). También con *jrísma* en I Jn. 2:20,27. Los tres se refieren a la recepción del Espíritu y a sus efectos.

Algunos aplican el sello del Espíritu a la confirmación, sobre la base de la analogía comercial y de Ro. 4:11. [58] Pero respecto de este último, el sello del Espíritu no debe equipararse con ningún rito externo, sino más bien con la circuncisión del corazón que era la prenda del pacto nuevo predicho por los profetas. [59] La característica del sello

en las transacciones comerciales es que la transacción no está completa hasta que se pone el sello. De igual manera, en la "transacción" de la conversión-iniciación es imposible decir que una persona es cristiana hasta que haya recibido el Espíritu. El Espíritu es el que hace efectiva la participación en el pacto nuevo y en el reino de la era final: él marca la transición al estado escatológico.[60] Su venida efectúa y marca el cambio de propiedad y de dominio; su presencia protege la propiedad de Dios y la hace conocer como suya.

5. Con respecto a la frase final sólo necesitamos decir que el Espíritu así otorgado constituye la garantía y seguridad de la salvación completa que todavía debe llegar; que el otorgamiento que Dios hace de su garantía es su parte de la "transacción" de la salvación; y que esa posesión del Espíritu constituye dicha salvación hasta donde puede disfrutarse ahora: la primera cuota, el "pago a cuenta".[61]

¡Es el Espíritu, entonces, y todo lo que él realiza por vía de seguridad y de protección, transformando y fortaleciendo, lo único que llena el pensamiento y la terminología de Pablo en estos versículos. Que la fe y el bautismo representen o no algún papel en estos sucesos carece de importancia respecto del pensamiento y de la intención de este pasaje.

II Co. 3

Este es un capítulo decisivo en cualquier intento de comprender la pneumatología de Pablo. En verdad socava el terreno bajos los pies de los pentecostales.

1. Versículo 3. La Carta a los Corintios es de modo manifiesto una carta escrita por Cristo con el Espíritu de Dios sobre sus corazones. Por la manera en que se expresa resulta claro que Pablo está pensando en la visible transformación moral forjada en las vidas de los corintios por su conversión (I Co. 6:9-11). Es esto lo que prueba que el ministerio y la predicación de Pablo provienen de Dios. Cristo efectuó la transformación de los corintios por la obra del Espíritu mediante la predicación de Pablo. De modo inusitado en Pablo Cristo aparece aquí como el dador del Espíritu.

2. Versículos 3 y 6. En su referencia a una escritura *en kardíais sarkínais* y de un *kaine diathéke* y en su contraste entre la ley mosaica y el Espíritu, es obvio que Pablo está pensando en Jer. 31:31-33; Ez. 36:26.[62] El pacto nuevo tiene su centro en el Espíritu. Así como la ley escrita era la piedra angular y el principio regulador del pacto antiguo, el Espíritu es el fundamento y el corazón del pacto nuevo. Sin el Espíritu no hay pacto nuevo. Sin recibir el Espíritu es imposible

participar en el pacto nuevo. Sin la conducción del Espíritu es imposible mantenerse dentro del pacto nuevo.

3. Versículos 6 y sig. El Espíritu vivifica. Sin el Espíritu no hay vida. La dádiva del Espíritu no es un agregado optativo para los cristianos. Sin él el individuo se encuentra todavía bajo la ley y en la dispensación de la muerte; es decir, no es cristiano. Si comparamos Jer. 31:31-33 y Ez. 36:26 veremos con claridad que el Espíritu no sólo trae vida sino que él mismo es esa vida. [63] El ha substituido a la ley como el principio regulador de la vida.

4. Versículo 8. El cristianismo existe en una dispensación absolutamente *nueva*; los cristianos viven en una época totalmente diferente y milagrosa: la época final. [64] Esto se debe sólo a que poseen el Espíritu. Esta es también la dispensación de la justicia (v. 9), que confirma lo que ya hemos extraído de Gá. 3: que la posesión de la justicia y la posesión de la vida o sea del Espíritu, son sinónimos (Gá. 3:21). La justificación es imposible sin la recepción del Espíritu, porque el don del Espíritu produce la justicia que establece una relación correcta con Dios.

5. Versículos 16 y sig. Volviéndose al Espíritu se reconoce la naturaleza pasajera y mortal del pacto antiguo.

El versículo 16 es una cita *pesher* de Ex. 34:34. Por lo tanto el versículo debe considerarse más bien una nota explicativa, que aclara el pasaje citado, en función del tema central del capítulo: "Ahora 'el Señor' en este pasaje es el Espíritu de los versículos 3, 6 y 8". De los comentaristas más recientes véase en particular M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* II (1956) 128-33; Leitzmann-Kümmel, *An die Korinther* (HNT 1949) 200; J. Schildenberger en *Studiorum Paulinorum Congressus* I 456-9; van Unnik, *NovTest* 6 (1963) 165. La versión de NEB es magnífica y transmite el pensamiento de Pablo de manera excelente; lo mismo puede decirse de TEV. Una exposición más completa se encontrará en mi artículo en *JTS* 21 (1970).

Pero aun cuando tomemos *kúrios* como equivalente a Cristo e interpretemos que el versículo 17 significa que no podemos conocer a Cristo sino por medio del Espíritu (I. Hermann), o junto con el Espíritu (A. Schlatter), el resultado para los pentecostales es el mismo. "De acuerdo con II Co. 3:17 el contacto con el Señor constituye la recepción del Espíritu como tal" (F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* [1926] 428). "A los efectos de comunicar la redención el Señor y el Espíritu son uno" (N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* [1957] 8). Véase lo citado en págs. 115 y siguientes.

Volviéndose hacia el Espíritu o, lo que es igual, recibiendo el Espíritu, [65] se deja atrás la esclavitud de la ley y se comienza a vivir en la plenitud del Espíritu (comp. Gá. 4-5). [66] Por la recepción del Espíritu el hombre llega a estar en Cristo, porque con esta acción pasa

de la dispensación de la muerte y condenación a la dispensación del Espíritu y la justicia. El pacto antiguo queda abolido, hecho que sólo puede tener lugar en Cristo (v. 14).[67]

Por consiguiente, en todo este capítulo no aparece la idea de una segunda dádiva del Espíritu. En verdad, no puede haberla. El Espíritu constituye de tal manera la esencia total del pacto nuevo en su aplicación al hombre que es imposible imaginar al pacto nuevo separado del Espíritu, y es imposible experimentar las bendiciones del pacto nuevo si el Espíritu no mora en el ser. La experiencia del pacto antiguo que tenían los judíos era en su totalidad en función de la ley y se determinaba totalmente por ésta. La experiencia del pacto nuevo que conocen los cristianos es en su totalidad en función del Espíritu y éste la determina de modo total. Así como el judío mantenía su relación con Dios mediante la obediencia a la ley externa, el cristiano mantiene su relación con Dios mediante la obediencia al Espíritu que mora en él. Convertirse en judío era tomar sobre sí mismo el yugo de la ley. Convertirse en cristiano es recibir el don del Espíritu.[68]

Por otra parte, los que exaltan el papel del bautismo en la iniciación deberían tener en cuenta que es el don del Espíritu lo que tiene preeminencia en la conversión-iniciación.

1. Vemos una vez más que Pablo hacía una distinción muy clara entre la formalidad exterior y la realidad interior, porque el tema del capítulo 3 es el contraste entre el pacto de la ley externa y de la ceremonia visible, y el pacto del Espíritu que mora en el hombre: no entre dos principios complementarios sino entre dos principios totalmente opuestos. El contraste perdería su fuerza si el bautismo con agua representara en efecto un papel determinante en este ministerio vivificador. Para Pablo, toda la base de la religión había cambiado radicalmente de lo que obra en el plano externo y físico a lo que obra en el plano interno y espiritual.

2. Cristo escribió la Carta con el Espíritu sobre sus corazones, como correo de Cristo, Pablo transmitió la Carta mediante su ministerio de predicación (vs. 3 y 6).

3. En los versículos 16 y sigs. se implica la fe: convertirse en cristiano significa volverse al Señor que es el Espíritu.

4. Como antes, el bautismo con agua está ausente. Su presencia no agregaría nada al argumento o a su comprensión. Su ausencia no los desvirtúa en nada. Por el contrario, si se le diera importancia se destruiría el énfasis central que Pablo desea poner. Por otra parte, la cualidad concreta y vívida de la experiencia del Espíritu que tienen es-

tos primeros cristianos es extraordinaria. Sólo una convicción y una certeza arrolladoras pudo capacitarlos para afirmar lo que sostiene este pasaje en contraste con los que se declaraban en favor del orden de cosas establecido. Nunca hubieran podido mantener su posición y ganar prosélitos para la misma si el Espíritu no hubiera sido intensamente real en su experiencia. [69]

Resumiendo, la exposición precedente de los pasajes claves de I y II Corintios muestra que ni los pentecostales ni los sacramentalistas pueden apoyarse en ellos. La unción del Espíritu es lo que convierte a un hombre en cristiano (II, 1:21, 22); el don del Espíritu es lo que le otorga participación en Cristo en el pacto nuevo (I, 6:14-20; II, 3); el bautismo del Espíritu es lo que lo incorpora al Cuerpo de Cristo (I, 12:13). Hemos visto que los versículos que los sacramentalistas han referido a los ritos del bautismo y/o de la confirmación, se refieren al bautismo del Espíritu (I, 6:11; 10:2; 12:13; II, 1:21 y sigs.). No existe fundamento alguno en estas Cartas para que identifiquemos o fusionemos estos dos bautismos. Más bien podemos decir que la única referencia (pertinente) al rito con agua (I, 1:10-17) confirma en todo caso que Pablo lo consideraba como la expresión de la respuesta del hombre a Dios, y lo colocaba en su pensamiento en contraste con los instrumentos de la gracia salvadora de Dios: el Espíritu y la Palabra. No obstante, en general, cuando reflexiona en la conversión-iniciación de sus lectores, Pablo ignora el rito y se concentra casi en su totalidad en la a menudo dramática experiencia vivificadora y transformadora del bautismo del Espíritu.

NOTAS

[1] Véase R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (ET 1952) I 290, también 156, 335; N. P. Williams, *The Grace of God* (1930) 110-11; R. B. Hoyle, *The Holy Spirit in St Paul* (1927) 39; comp. J. K. Mozley, *The Gospel Sacraments* (1933) 54.

[2] E. Dinkler en *Neotestamentica et Patristica* (O. Cullmann, *Festschrift* 1962) 173-91, opina que I Cor. 1:6, 7 se refiere en forma implícita al acontecimiento del bautismo (177 n. 2). Schlier, *TDNT* I 603, se expresa de modo similar respecto de la "terminología del bautismo" de I Cor. 1:8; pero Schlier ve todos estos pasajes a través de lentes bautismales.

[3] Véase RSV, NEB, TEV, y 3:23. A. Deismann cita el paralelo donde *Kaísaros* significa "perteneciente al Emperador" (*Light From the Ancient East* [ET 1927] 377. Véase también Lietzmann y Kümmel, *An die Korinther* (HNT 1949) 7-8; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (1959) 50.

[4] Comp. M. Goguel, *The Primitive Church* (ET 1964) 299.

[5] Véase Moulton y Milligan; Oepke, *TDNT* I 539-40; F. Prat, *Theology of St. Paul* (ET 1945) II 465; E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens* (1956) 11; E. Lohse, *Kerygma und Dogma* II (1965) 313 n. 17; y en particular W. Heitmüller, *Im Namen Jesu* (1903) 100 y sigs.; comp. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (1964) 125; E. Best, *One Body in Christ* (1955) 66; C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (1961) 53; A. M. Hunter, *Paul and his Predecessors* (1961) 69; C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (1968) 47.

[6] H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 1964) 48.

[7] Ro. 1:16; 10:17; 15:18; I Co. 1:21; 2:4, 5; 4:15; 14:24, 25; 15:1, 2; II Co. 2:14-17; 4:4-6; Gá. 3:2, 5; Ef. 5:26; 6:17; Col. 1:5, 6; I Ts. 1:5; 2:13; II Ts. 3:1; (II Tim. 2:9). Véase también G. Friedrich, *TNDT* II 730-3.

[8] Comp. Holy (véase n. 1) 152-3.

[9] Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 168; Wendland (véase n. 6) 15-6; W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 54; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (ET 1964) 169; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 118.

[10] Comp. J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Moffatt 1938) 11-12; Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 8; J. Héring, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ET 1962) 7; Lohse (véase n. 5) 314-5; Kümmel, *Introduction to the New Testament* (ET 1966) 201; Conzelmann (véase n. 3) 49-50.

[11] Comp. W. Marxsen en *Apophoreta* (E. Haenchen Festschrift 1964) 173.

[12] J. K. Parratt, *The Seal of the Spirit in the New Testament Teaching* (disertación en la Univ. de Londres 1965) 67.

[13] En una posición contraria W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*.

(1948) 56; W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus* (1963) 19; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (1964) 177. Comp. pág. 118.

14 Comp. Arndt y Gingrich; Barrett (véase n. 5) 141; Schnackenburg (véase n. 9) 3.

15 Véase H. Bietenhard, *TWNT* V 270, 276-7.

16 Comp. Schnackenburg (véase n. 9) 5, 29; Conzelmann (véase n. 3) 130 n. 46.

17 En una contraria posición F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) (77-8; C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (1927) 120; F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (1953) 141.

18 Comp. G. Braumann, *Vorpaulinische Taufverkündigung bei Paulus* (1962) 37.

19 No existen en realidad razones valederas para dar a *dikaióo* un sentido distinto del que es usual en Pablo (Beasley-Murray 165; Barrett [v. n. 5] 142; Conzelmann [v. n. 3] 129; en contrario Arndt y Gingrich; Bultmann [véase n. 1] 136).

20 J. B. Lightfoot, *Notes on the Epistles of St. Paul* (1895) 213; A. Robertson y A. Plummer, *I Corinthians* (ICC 1914) 119; Beasley-Murray 164, 166; Barrett (véase n. 5) 141-2; J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* (1903) 156; H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913) 252-3; Prat (véase n. 5) II 251. Pero puesto que el uso de la voz pasiva es sumamente raro (Liddell y Scott, Moulton y Miligan, y Arndt y Gingrich no dan ejemplos: Lampe, *Patristic Lexicon*, da sólo uno, y éste del siglo IV d.C.) se entiende que la voz media puede servir como pasiva. El sentido es sencillamente "para permitir que seamos..." (Blass-Debrunner-Funk 314, 317).

21 Beasley-Murray 164, 166; Schrenk, *TDNT* II 216.

22 La unión con Cristo "es el cumplimiento escatológico de Gn. 2:24" (N. A. Dahl, BNTE 439).

23 F. V. Filson, *The Gospel According to St. Matthew* (1960) refiriéndose a Mt. 19:4 y sigs. Comp. L. Cerfaux, *The Christian in the Theology of St Paul* (ET 1967) 297.

24 A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu* (1962) 205. Véase también Percy, citado en Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 175.

25 Lo mismo A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul* (ET 1931) 20-1; Moffatt (véase n. 10) 129; Wendland (véase n. 6) 70 (si bien véase 73); Best (véase n. 5) 72; W. E. Moore, *NTS* 10 (1963-64) 511; Barrett (véase n. 5) 221-3. La gran mayoría de los comentaristas refieren 10:1-5 directamente a los sacramentos cristianos.

26 "El verdadero punto de unión reside en el acto de gracia de parte de Dios" (C. T. Craig, *IB* 10 [1953] 108).

27 Véase Beasley-Murray 181-3; también J. C. Hurd, *The Origin of I Corinthians* (1965) 131-42.

28 M. M. Bourke, *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* 1961 (1963) I 373-5; en contrario Héring (véase n. 10) 85; Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 45; Wendland (véase n. 6) 70; Allo (véase n. 5) 231; Braumann,

Vorpaulinische Taufverkündigung bei Paulus (1962) 20; Barrett (véase n. 5) 223; Conzelmann (véase n. 3) 196.

[29] En contraposición H. J. Schoeps, *Paul* (ET 1961) 153; *comp.* Robertson-Plummer (véase n. 20) 201; Moffatt (véase n. 10) 130.

[30] En contraposición Delling (véase n. 9) 126.

[31] En contraposición Moffatt (véase n. 10) 129. Esto se habría expresado con *eis to ónomo tou Moüséos* (véase págs. 142 y sigs.).

[32] Comp. Beasley-Murray 185; Héring (véase n. 10) 86; Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 45; Barrett (véase n. 5) 221; H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 79-80; A. George en *BNT* 18; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967) 23-4 *bap. eis* tiene su pleno sentido (en contrario Schnackenburg [véase n. 9] 22.3; Delling [véase n. 9] 112 n. 405); véase lo citado en pág. 134. Moisés y la roca son equivalentes a Cristo en la alegoría; pero ello no significa que los *israelitas* fueran bautizados en Cristo (en contrario Best [véase n. 5] 72). No se puede hacer una interpretación tan literal de la alegoría. Tampoco podemos hablar de dos bautismos aquí, uno en Espíritu (la nube) anterior a uno en agua (en contrario G. Diz, *Laying on of Hands* 9; J. Brooke, *Light on the Baptism of the Holy Spirit* [s/fecha] 20), o de bautismo en el mar (bautismo cristiano) y bautismo en la nube (confirmación, ¡antes del bautismo!) (en contrario W. K. Lowther Clarke, *Confirmation or the Laying on of Hands* [1926] 13 n. 13). La nube arriba y el mar a ambos lados *juntos* constituyen el "bautismo" de los israelitas (véase Lietzmann-Kümmel [véase n. 3] 44, 180; Schnackenburg [véase n. 9] 92-3).

[33] W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1955) 105; Wendland (véase n. 6) 69.

[34] Pablo puede haber mencionado la nube primero porque está pensando en la totalidad como bautismo del Espíritu, puesto que de acuerdo con Ex. 13:21; 14:24 el Señor estaba en la nube (comp. Lietzmann-Kümmel [véase n. 3] 181; Wendland [v. n. 6] 71; Delling [n. 9] 112 n. 405); Conzelmann [n. 3] 196. Véase la citada pág. 47 n. 29.

[35] 10:1-13 continúa la advertencia y la exhortación que comenzó con *tréjete* —seguid corriendo— 9:24. Comp. la exhortación similar en Gá. 5:7.

[36] R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 58; D. J. Du Plessis, *The Spirit Bade Me Go* (1963) 70; G. Lindsay, *Baptism of the Holy Spirit* (1964) 6; y véase F. D. Brunner, *The Doctrine and Experience of the Holy Spirit in the Pentecostal Movement and Correspondingly in the New Testament* (disertación 1963) 40. Los neopentecostales han abandonado esta interpretación en su mayor parte.

[37] E. G. Kennedy (véase n. 20) 239-40; Oepke, *TDNT* I 539; Mofatt (véase n. 10) 186; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (ET 1950) 30; Schnackenburg (véase n. 9) 28-9; Cerfaux (véase n. 23) 302; TEV. Entre los que toman *en* como equivalente a "en" se cuentan Robertson-Plummer (véase n. 20) 272; Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 63; Héring (véase n. 10) 129; J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias* (1961) 90; Delling (véase n. 9) 119; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 120; Barrett (véase n. 5) 288; NEB; JB; y los neopentecostales J. Baker, *Baptized in One Spirit* (1967) 7-8; Harper, *The*

Baptism of Fire (1968) 8; H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 42-3.

[38] W. F. P. Burton, *My Personal Experience of Receiving the Holy Spirit* (s/fechar); K. Southworth, *The Pentecostal* I Nº 3 (1965) 8-9; Prince, *Baptism in the Holy Spirit* (1965) 8; también *From Jordan to Pentecost* (1965) 53-55; J. Baker, *Baptized in One Spirit* (1967) 18-20; Harper, *The Baptism of Fire* (1968) 8-9, 11-12; comp. M. Barth, *Die Taufe — Ein Sakrament?* (1951) 352. Comp. con Mt. 3:11, 10:10; Hch. 2:38; Ro. 6:4; I Co. 16:1; Gá. 3:27.

[39] Véase N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* III (1963) 255.

[40] Prince se esfuerza por sostener el sentido de "bautizado (como *ya)* en". Es obvio que no tiene en cuenta a Mr. 1:9. Tanto él como Baker interpretan erróneamente a Mt. 3:11 y no comprenden el significado del bautismo del Nuevo Testamento como una decisiva resolución de compromiso sin la cual la fe y el arrepentimiento serían estériles. Véase págs. 116 y 215 de este libro. Respecto de Ro. 6:4 véase lo que expresamos en pág. 166s.

[41] Comp. Moffatt (véase n. 10) 186; Flemmington (véase n. 13) 57; Best (véase n. 5) 69-70; Beasley-Murray 171; Schnackenburg (véase n. 9) 27; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963) 139.

[42] Bultmann (véase n. 1) 138, 333; Schlatter (véase n. 24) 346; Héring (véase n. 10) 130; Beasley-Murray 169, 273; Schnackenburg (véase n. 9) 126; E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (ET 1964) 113, D. Hill; *Greek Words and Hebrew Meanings* (1967) 268; comp. J. Reiling, *BQ* 19 (1961-62) 343-4. Resulta sorprendente que el neopentecostal Christenson refiera también el v. 13a al bautismo con agua *(Speaking in Tongues and its Significance for the Church* [1968] 40).

[43] G. Kittel, *Theologische Studien und Kritiken* 87 (1914) 43; Wendland (véase n. 6) 97; Barth (véase n. 38) 322, 328; Best (véase n. 5) 73; Ervin (véase n. 37) 42. Véase también lo citado en pág. 24 de este libro.

[44] Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (1963) 168; véase también su *Baptism Today and Tomorrow* 56.

[45] Oepke, *TDNT* I 540; A. W. Argyle, *Expt* 68 (1056-57) 196-9. Véase también lo citado en págs. 22 s. de este libro. Podemos identificar a ambos sólo si decimos con Thornton que el Espíritu actúa sobre y mediante el agua del bautismo (L. S. Thornton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* [1954] 16).

[46] Comp. Marsh (véase n. 32) 132.

[47] Comp. Beasley-Murray 203.

[48] Comp. Lampe (véase n. 9) 56; Lambert (véase n. 20) 163; Kennedy (véase n. 20) 239; Schweizer, *TWNT* VI 424 n. 626.

[49] Comp. J. Héring, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ET 1967) 12; P. E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (1962) 43-45. En contrario H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (1924) 73; Wendland (véase n. 6) 148; Dinkler en *Neotestamentica et Patristica* (1962) 173-91.

[50] Véase W. C. van Unnik en *Studia Paulina* (J. de Zwaan Festschrift 1953) 215-34.

[51] D. von Dobschütz, *Monatschrift für Pastoral Theologie* 20 (1924) 232.

[52] Flemmington (véase n. 13) 67; J. C. Hindley, *Indian Journal of Theology*, 9 (1960) 115. Dinkler sostiene que *bebaioun* tiene su raíz en el lenguaje bautismal, pero todo lo que cita del Nuevo Testamento es I Co. 1:8 y II Ts. 2:17 y He. 13:9 que no son pertinentes (*Neotestamentica* 179 n. 1).

[53] Comp. la idea de vestirse de Cristo, lo que si bien se cumple en la conversión-iniciación (Gá. 3:27) tiene que repetirse continuamente (Ro. 13:14).

[54] *Hemas* se refiere generalmente a los cristianos, como en los vs. 20 y 22 Respecto de un uso enfático similar de *hemas sun humin* donde *sun* significa "incluyendo" véase 4:14.

[55] Comp. A. Plummer, *II Corinthians* (ICC 1915) 40; Delling (véase n. 9) 107; en contrario Schlier, *TDNT* I 603; Lampe (véase n. 9) 52; Wendland (véase n. 6) 148; Hindley (véase n. 52) 115; Dinkler (véase n. 2) 173, 180-2.

[56] La epístola de Bernabé (siglo II AD) es la primera que usa la imagen del sello para el bautismo en sí (A. Benoit, *Le Baptême Chrétien au Second Siècle* [1953] 46).

[57] Schnackenburg (véase n. 9) 91. Véase también Delling (véase n. 9) 105-6; Lohse (véase n. 5) 316 n. 25; Fitzer, *TWNT* VII 950. Comp. Lambert (véase n. 20) 166-8; Plummer (véase n. 20) 41; Lampe (véase n. 9) 5; Hindley (véase n. 52) 116-7; P. W. Evans, *BQ* 16 (1955-56) 172-4.

[58] Thornton (véase n. 45) 29-32. Véase también su *Confirmation Today* 7 y los autores que cita Lampe (véase n. 9) 4:4; Schnackenburg (véase n. 9) 91. Chase (véase n. 17) refiere *jrísas* y *sf.* al signo externo de la confirmación (82), mientras que Allo refiere *jrísas* al bautismo y *sf.* a la confirmación (*Seconde Epître aux Corinthiens* [1956] 29-30; J. H. Crehan, sin embargo; sugiere que refiramos *arrabón* y *sf.* al bautismo y *beb.* y *jrísas* a la confirmación (*A Catholic Dictionary of Theology* II [1967] 89)!

[59] Lampe (véase n. 9) 16, 56; comp. Beasley-Murray 174.

[60] Es importante la connotación escatológica de *sfragis*; véase Beasley-Murray 175-6.

[61] Véase Moulton y Milligan, *arrabón*.

[62] Windisch (véase n. 49) 109; Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 111; Wendland (véase n. 6) 155; Allo (véase n. 5) 81; Héring (véase n. 10) 22; Schrenk, *TDNT* I 766; Behm, *TDNT* II 130.

[63] Comp. Windisch (véase n. 49) 106, 110.

[64] Comp. Behm, *TDNT* III 449.

[65] Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 113.

[66] Comp. van Unnik (véase n. 50) 165-6.

[67] Lietzmann-Kümmel (véase n. 3) 113; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (1961) 35-6; J. Schildenberger, *Studiorum Paulinorum Congressus* I 456; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (1965) 299-308; NEB.

[68] Véase también Cerfaux (véase n. 23) 261.89.

[69] Véase Hermann (véase n. 67) 29, 31; 49-50; 57.

CAPITULO 12

LA CARTA A ROMA

Si Romanos es en realidad "la propia confesión teológica de Pablo", [1] podemos esperar que contenga una idea todavía más completa de su pensamiento sobre nuestro tema.

Ro. 5:5

Ekkéjutai, cuando se relaciona con el Espíritu, recuerda del todo a Pentecostés. Los discípulos comenzaron sus vidas cristianas en Pentecostés con el derramamiento del Espíritu de Cristo y del amor de Dios en sus corazones. Así también comenzó cada uno su vida cristiana en esos primeros días del cristianismo. No se trata de distinguir la experiencia inicial del amor de Dios, a la cual se refiere el perfecto *ekkéjutai,* del don iniciador del Espíritu Santo. Para Pablo son uno mismo. Convertirse en cristiano no es nada más que ser capturado y anonadado por el amor de Dios en la persona del Espíritu Santo.

Ro. 6:1-14

Pablo ahora se vuelve para enfrentar la antinómica *reductio ad absurdum* de los argumentos que ha utilizado en la controversia de la fe y las obras. Mientras que en ella como es natural se daba mayor énfasis a la fe, en lo que ahora sigue el tema principal es el de la muerte y la vida.

1. Es importante que comprendamos que el tema de Ro. 6 no es el bautismo, sino la muerte al pecado y la vida que es su consecuencia. La tesis de Pablo para el 6 (si no 6-8) se encuentra en las primeras palabras que expresa en respuesta a la objeción del v. 1: "¡De

ningún modo! Los que hemos muerto al pecado ¿cómo seguiremos viviendo en él?" Es este tema de la muerte al pecado y de la vida para Díos, el que Pablo desarrolla en los doce versículos siguientes. El bautismo constituye el primer tramo de la exposición del tema, pero luego sigue adelante para tratar otras ideas que ilustran el tema central desde ángulos diferentes. [2]

Muchos comentaristas se expresan como si el versículo 2 no existiera (G. Delling, por ejemplo, limita su discusión a 6:3 y sigs.: *Die Taufe im Neuen Testament* [1963] 125). Por el contrario, el v. 2 es la clave sin la cual no puede revelarse y descubrirse el significado del pasaje (J. Denney, *Expositor's Greek Testament* [1900] II 632; J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* [1903] 171; comp. W. Sanday y A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* [ICC 1902] 156; J. Knox, *IB* 9 [1954] 473; J. Murray, *The Epistle of Paul to the Romans* I [1960] 213 y sigs.). Los vocablos *baptízein* y *báptisma* aparecen sólo en los versículos 3 y 4, y hay una pausa después del v. 4 (RSV, NEB, JB, TEV). Los versículos 3 a 10 son en su totalidad una exposición del v. 2. Y si bien el v. 4 *(oun)* tiene una estrecha relación con el v. 3, restablece también la antítesis del v. 2 (M.-J. Lagrange, *Epïtre aux Romains* [1950] 145). El *gár* del v. 5 no recoge el tema del bautismo, sino el de la muerte con Cristo y de la muerte al pecado, y los vs. 5 y 6 no son ilustraciones y exposiciones adicionales del tema del bautismo, sino del tema del v. 2.

2. Pablo está abordando el tema de la realidad espiritual de la muerte al pecado (y de la vida para Dios) y en los vs. 3-6 lo ilustra con una serie de imágenes distintas. [3] Ya estamos familiarizados con la primera metáfora: *baptízesthai eis Jristón 'Iesoun.* [4] Se extrae del bautismo, pero no lo describe ni contiene en sí misma el pensamiento del rito con agua, como no lo hacían tampoco las metáforas sinónimas de vestirse de Cristo (Gá. 3:27) y empaparse con el Espíritu (I Co. 12:13). La primera y única referencia concreta al bautismo con agua en Ro. 6 es la frase *dia tou baptísmatos;* esta frase marca una prolongación del pensamiento de Pablo para abarcar el rito con agua. Indica, como veremos más adelante, la relación entre las metáforas (la del bautismo y la de la inhumación) y el rito en sí, en el acontecimiento mismo de la conversión-iniciación. Pero cuando *baptízein* se usa en su sentido metafórico el único elemento que entraña es el Espíritu, y describe la realidad espiritual mística de la unión con Cristo que Dios efectúa. Unión con Cristo significa unión con su muerte. El rito del bautismo es un símbolo excelente de la consumación de esa muerte: la desaparición, aunque breve, bajo la superficie del agua, representa con bastante propiedad un enterramiento. Y en este caso, la participación en la consumación y finalidad de la muerte de Cristo.

Que el entierro no puede separarse de la muerte lo muestra E. Stommel, *Römische Quartalschrift* 49 (1954) 1-20 (citado por Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* [ET 1964] 34): " 'El acontecimiento de morir, de partir de este mundo, quedaba al principio concluido en realidad con el entierro': para los antiguos, un hombre muerto iba de lleno al reino de los muertos sólo en ese momento." Este hecho invalida la elaborada distinción de M. Barth (por ejemplo *Die Taufe — Ein Sakrament?* [1951] 229; comp. J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* [1903] 173; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* [1963] 128-9; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* [1966] 191-2).

La dificultad de tomar *bap. eis* como equivalente a *bap. eis to ónoma* se muestra con claridad en el v. 3b. Es completamente inadecuado traducir "con referencia a su muerte" (Beasley-Murray 130) o "semejante a su muerte" (Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* [ET 1964] 34). Es obvio que Pablo quiere significar mucho más. Véase también R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967). 22.

La segunda metáfora (v. 5) puede extraerse de la agricultura o de la horticultura: "plantados junto con él a la semejanza de su muerte" (AV); porque en el lenguaje popular de la época *súmfutos* significaba "cultivado" o "plantado".[5] Pero es más probable que Pablo tenga en consideración las imágenes biológicas más corrientes del crecimiento físico y natural que une, por ejemplo, con integridad perfecta los bordes irregulares de una herida o de un hueso.[6]

Súmfutos debe derivarse de *sumfúomai* (crecer juntos) más bien que de *sumfúteúo* (plantar juntos): Grundmann, *TWNT* VII 786. Debemos por lo tanto interpretar *súmfutos* en el sentido de "crecidos juntos", "unidos con". El profesor Moule sugiere "fundidos" como un buen equivalente moderno.

Nuestra unión con Cristo —dice Pablo— es como el injerto de una rama al tallo principal para que lleguen a ser uno, o como la cicatrización de una herida para que el cuerpo permanezca entero. Dicho con mayor precisión, es nuestra reunión con el *homoíoma* de la muerte de Cristo,[7] para que en adelante estemos unidos de modo indisoluble con ella en continuo crecimiento y desarrollo.

La tercera metáfora es completamente independiente de las otras dos: *sunestauróthe*. Describe el lado negativo de venir a participar en la creación nueva: la ruptura completa de los lazos de la creación antigua (Gá. 2:19; 5:24; 6:14, 15; II Co. 5:14, 15, 17). Sólo esta operación divina en el plano espiritual puede realizar la destrucción del cuerpo del pecado, y terminar así con la servidumbre del hombre al pecado como miembro de Adán y del orden antiguo.

Abreviando: cada metáfora señala de modo directo a la realidad espiritual y no al bautismo, que es una metáfora en sí mismo.[8]

3. *Homoíoma* es importante para comprender el pensamiento de Pablo en este pasaje. No significa identidad completa ("que es") ni simple semejanza ("que es semejante a") sino una similitud muy estrecha ("que es precisamente como").[9]

Ro. 1:23: no la imagen del hombre, sino la *representación* exacta de esa imagen. Ro. 5:14: precisamente el mismo pecado que el de Adán. Ro. 8:3; Fil. 2:7 ilustran mejor este punto: Pablo quiere poner todo el énfasis posible en la humanidad de Cristo. Era en realidad como los hombres, identificado de modo total con la humanidad caída.

De ahí que no se refiera al bautismo en sí[10] ni a la muerte de Cristo en sí,[11] sino más bien a la transformación espiritual que tiene lugar en la conversión cuando llegamos a estar unidos en una muerte al pecado idéntica a la de Cristo. Es decir, Dios obra en nosotros para destruirnos, en la medida en que estamos en Adán y sentenciados por el pecado. No se trata de algo que simplemente creemos que ocurre, o que ocurre de manera sacramental (lo que sea que esto signifique). De acuerdo con Pablo ocurre en realidad en el convertido algo que podemos llamar muerte, para que en adelante no sea ya el pecado lo que determine y motive nuestra conducta.[12] Es un acontecimiento tan real en nuestra historia y nuestra experiencia espiritual como lo será nuestra participación en la consumación futura. Ambos acontecimientos son *homoíomata* de la muerte y resurrección de Cristo. Ambos son en verdad copia de las de Cristo. De ahí el paralelo entre los vs. 5-7 y los vs. 8-10; los primeros afirman del cristiano lo que los últimos afirman de Cristo.[13]

Nuestra experiencia es tan paralela a la de Cristo que cuando pensamos en función de unión con Cristo podemos hablar tanto de la pasada muerte inicial como de la futura resurrección final como *sun jristo* (vs. 5, 8). Los tiempos verbales del v. 5 excluyen también la equivalente de *homoíoma* con el bautismo: la persona sigue en el *homoíoma (gegónamen)*, y en verdad ¡no continúa en el agua bautismal! *Esómetha* contempla la futura resurrección somática de los cristianos, copiada precisamente de la de Cristo (casi todos los comentaristas están de acuerdo en que la gramática y el sentido requieren la repetición de *homoíoma* en el v. 5b). El *sun Jristo* de la experiencia de Cristo del creyente ahora, no es diferente en esencia del *sun Jristo* de su experiencia en el futuro (v. 8); como con *homoíoma* ninguno de los usos puede referirse directamente al bautismo (en contraposición N. Gäumann, *Taufe und Ethik*: *Studien zu Römer* 6:57-58).

4. Es sorprendente que Pablo no vincule el bautismo con la idea de la resurrección. Uno piensa que sería una prolongación natural del simbolismo del bautismo considerar el surgimiento de las aguas bautismales como una imagen de la resurrección. Pero el v. 4b sorprende precisamente porque el equilibrio de la frase se destruye por la negativa

de Pablo a usar esa figura.[14] En este punto la resurrección todavía pertenece al futuro para Pablo, porque el *homoioma* de la resurrección de Cristo es la resurrección del cuerpo (Ro. 8:11).[15] La vida nueva en Cristo en la experiencia *presente* (vs. 4b, 11, 13) es aquí un corolario y una consecuencia de la experiencia inicial de la muerte, como lo fue con Cristo (vs. 9-11), no del bautismo.[16] Pablo no relaciona el bautismo con esta experiencia presente de la vida ni con la resurrección futura, ya sea de manera simbólica o sacramental. Cuando llega a reflexionar con mayor hondura sobre la vida en el presente lo hace en su totalidad en función del Espíritu (cap. 8).

Esta es la primera vez que el bautismo se relaciona con la muerte a la manera de los vs. 3 y sigs. Es probable, por lo tanto, que este pasaje represente en general una evolución en la teología del bautismo de Pablo y un paso adelante superando las ideas antiguas.[17] Pero no va más lejos: no relaciona el bautismo con la resurrección de Cristo. Puede que la razón de esto sea que por lo menos para Pablo ambos sacramentos tenían por objeto referirse en primer lugar a la muerte: a la muerte de Cristo por ellos y a la de ellos con Cristo (véase I Co. 11: 24-26). No era necesario recordar la resurrección de Cristo y la vida de ellos en Cristo: la vida del Espíritu era tan real y manifiesta tanto en su propia experiencia como en la de otros cristianos, que hubiera sido superfluo recordarla. Pero el pecado era todavía tan poderoso y la carne tan débil que era necesario insistir en el recuerdo constante de que habían muerto: muertos al pecado, crucificados con Cristo. Este es en realidad el significado y la lección que Pablo extrae del simbolismo que usa en el cap. 6; en cambio, en los vs. 4b, 11 y el cap. 8 el bautismo no tiene cabida.

5. De acuerdo con este pasaje el bautismo con agua tiene dos funciones. Primero, el rito del bautismo representa con claridad un entierro. Por esta razón, Pablo aprovecha de inmediato la metáfora del bautismo en su exposición del cristiano que está muerto para el pecado. Es la metáfora más obvia, más expresiva y más significativa para aquéllos cuyo bautismo marcó el comienzo de su vida cristiana. Es sólo una de las metáforas posibles y, como hemos visto, Pablo usa otras para dar vida y peso a su exhortación. Pero ésta es la mejor.

Segundo, mientras que *baptízesthai eis* tiene sólo un significado metafórico, *báptisma* se refiere *también* y en primer lugar al rito del agua en sí.[18] El versículo 4 indica que el rito del bautismo con agua no sólo simboliza la sepultura con Cristo, sino que también ayuda de alguna manera a efectuarla *(dia tou baptísmatos)*.[19] Teniendo sólo el testimonio de Ro. 6 uno estaría justificado al sostener que de acuerdo

con el criterio de Pablo Dios obra "gracias al bautismo" y mediante el bautismo para efectuar la transformación espiritual que la ceremonia simboliza.[20] Pero si consideramos a Ro. 6 en el contexto de lo que Pablo ha expresado en otros pasajes, estoy convencido, aunque no sin cierta vacilación, de que debemos interpretar que *dia tou baptísmatos* describe el sometimiento de la fe del creyente a la acción de Dios, para ello a su obediencia en su vida cristiana en respuesta a la resurrección de Cristo (v. 4b). Este es también el criterio de Lucas, y concuerda mejor con lo que enseña I Pedro 3:21, lo más cercano a una definición del bautismo que proporciona el Nuevo Testamento. Allí se describe la liberación de Noé como *di' húdatos,* el tipo de bautismo cristiano que también salva, pero sólo porque es la súplica o la promesa del hombre a Dios. Además, en la predicación de la fe como nexo de la salvación, se considera al bautismo más como la expresión de la respuesta al evangelio que como lo que da eficacia a la predicación. Pablo no pudo nunca haber escrito I Co. 1:17[21] o haber contrapuesto con tanta severidad la fe a la circuncisión si hubiera considerado al bautismo en función de la última alternativa. Y el papel del bautismo como instrumento en este pasaje *(dia tou baptísmatos)* es paralelo al de la fe en Col. 2: 12b *(dia tes písteòs).*[22] El bautismo se aprecia mejor aquí, por lo tanto, como el instrumento y el vehículo del compromiso con Cristo que da como resultado la vida nueva. Sin renunciamiento a la vida antigua y compromiso con la nueva, no hay muerte ni vida. El bautismo no las efectúa, pero puede ser el vehículo vital de su expresión: cuando el iniciado se somete al que lo bautiza, abandonándole su cuerpo para que tome a su cargo en su totalidad su inmersión bajo la superficie del agua, se somete también a Dios para que Dios dé muerte y sepultura a su hombre viejo.[23] Hasta podemos decir que es *en* el acto y *por* el acto de sometimiento al que bautiza que el compromiso con Dios llega al punto de culminación necesario que conduce a la muerte y a la vida.

Ro. 2:28-29, 7:4-6

Estos dos pasajes, estrechamente vinculados mediante la antítesis *pneuma/grámma,* requieren un breve comentario.

La enseñanza de 2:28, 29 puede expresarse con facilidad: los ritos externos no deben identificarse o confundirse con las realidades internas; los ritos externos son inútiles y sin valor aunque sean producidos por Dios, a menos que exista una realidad interior correspondiente (comp. v. 25); los ritos externos y las realidades interiores pertenecen a esferas distintas y aun opuestas, de manera que no puede decirse que uno sea realizado o efectuado por o mediante el otro.

Más aún, cuando nos damos cuenta de que Pablo piensa en la circuncisión del corazón en función del Espíritu,[24] estamos a sólo un paso de parangonar la circuncisión de la carne y la circuncisión del corazón con el bautismo con agua y el bautismo del Espíritu.

Ro. 7:4-6 es un puente entre los capítulos 6 y 8. Es la consecuencia de la respuesta de Pablo a la segunda objeción con respecto a la relación del cristiano con la ley ahora que se encuentra bajo la gracia (6:15—7:7).[25] El contraste *pneuma/grámma* es por lo tanto la culminación y la conclusión de la respuesta de Pablo, como lo era en 2:28, 29,[26] y hubiera llevado de inmediato al cap. 8 si Pablo no hubiera sentido la necesidad de explicar el papel de la ley en la vida del cristiano a la luz de lo que acababa de expresar. En 7:4 recoge la ilustración del matrimonio y la aplica al cristiano. La idea de morir con Cristo es tan importante para Pablo y para el contexto precedente que sacrifica la exactitud del paralelo en 7:1-4. Por consiguiente, la intención no es distinta a la de 6:2-6, y lo que dije entonces se aplica también en este caso.

Obsérvese que la idea de la unión con Cristo en su resurrección se halla todavía ausente. Es casi como si Pablo se moviera con cuidado alrededor de ella; porque se refiere a la unión con Cristo en su muerte, y a la unión (matrimonial) con el Cristo resucitado pero no a la unión con Cristo en su resurrección. Esto confirma lo que ya hemos observado antes.

Lo único que debemos agregar es que en ambos pasajes, como en II Co. 3, el contraste entre judaísmo y cristianismo se concentra en el Espíritu como nuevo factor determinante. Es sólo el Espíritu lo que da vida. No hay ley que pueda darla. Nada que pueda incluirse bajo el título de *grámma* —ninguna obediencia externa, ningún rito visible— puede hacerlo, excepto el Espíritu. El Espíritu es el centro y el corazón del pacto nuevo; es quien lo inicia con su venida. Para el cristiano, la religión no se basa más en un conjunto de reglas y ritos externos que exigen subordinación, sino en la espontánea fuerza impulsora de consumada vitalidad que se esfuerza en la obediencia y el amor.

Ro. 8:1-27

Romanos 8 es la culminación de la exposición de Pablo referente al texto de Hab. 2:4. Habiendo explicado las palabras *ho de díkaios ek písteos* en los primeros cinco capítulos (y afrontado luego las objeciones que de allí surgieron), se vuelve ahora al vocablo *zésetai*. El tema que se anunciaba en 2:28, 29; 5:5 y 7:6 aparece ahora en todo su esplendor: la gloriosa revelación de la experiencia espiritual en Cristo y de la vida *kata pneuma*.

Algunos predicadores (de la santidad) de cierta popularidad han explicado a veces a Ro. 7-8 como si Pablo experimentara por mucho tiempo en su vida cristiana la derrota y la desesperación del cap. 7; pero luego descubriera el secreto de la victoria y pasara en su experiencia de la oscuridad y depresión del cap. 7 a la luz y seguridad del cap. 8, para disfrutarlos de allí en adelante por el resto de su vida. Debemos más bien decir que la conversión era la entrada en el hombre de un principio y de un poder nuevos, la ley del Espíritu de vida, que surgió y destronaba al principio y al poder antiguos, la ley del pecado y de la muerte. La conversión era la transferencia del pacto antiguo al nuevo, del reino de la muerte al de la vida (vs. 6, 13), del dominio de la carne al dominio del Espíritu (comp. 8:28, 29, 7:6). Sólo que nunca es tan terminante como lo sugieren estas bien definidas antítesis. El cristiano se siente tentado de continuo a vivir *kata sárka*, es decir, a vivir para con Dios bajo las condiciones del pacto antiguo, separado de Cristo, apartado de la gracia, y una vez más en el camino de la muerte (8:5-8, 12, 13; comp. Gá. 3:3, 5:2-4, 16-18). Con demasiada frecuencia sucumbe a esa tentación, con toda la frustración y desesperación que ello implica. Tiene que volver a descubrir el poder liberador del Espíritu una y otra vez en cada situación nueva. Debe aprender a dejar de vivir *kata sárka*, y a aniquilar mediante el poder del Espíritu a las obras de la carne (v. 13). Es decir, que la vida cristiana del principio al fin es una cuestión de dependencia diaria del Espíritu que es el único que puede darnos vida.

Este pasaje es también una de las desmentidas más aplastantes del Nuevo Testamento a la doctrina pentecostal (y a la "confirmacionista").

1. Obsérvese cómo el v. 2 define y explica *(gár)* la "no condenación" para los que están en Cristo, en función del Espíritu de vida y de la liberación que éste trae. Además, los vs. 3 y 4 explican *(gár)* el v. 2, denotando con claridad que el Espíritu efectúa en la experiencia lo que Cristo efectuó por su muerte. En verdad, el Espíritu y la vida nueva que transforman a una persona en cristiana están tan íntimamente relacionados (vs. 2, [5], 6) que no sorprende que Pablo los equipare en el v. 10: el Espíritu *es* vida. De la misma manera, la justificación o la relación adecuados y el Espíritu están tan íntimamente relacionados para Pablo —tan íntimos que cada uno de ellos puede describirse como el resultado y la consumación del otro (vs. 4, 10)— que podemos extraer una ecuación semejante: don del Espíritu es igual a don de justificación.[27]

2. El versículo 9 es el más desconcertante del Nuevo Testamento para el imperfecto punto de vista pentecostal (que la conversión es un asunto de recibir a Cristo y el bautismo del Espíritu de recibir al Espíritu: véase

lo expresado en pág. 122, porque declara en los términos más cortantes: El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece. O, como lo expresa NEB, "no es cristiano".

Eíper tiene el sentido de "si en verdad", "si después de todo", o "a menos que", como poniendo una condición necesaria, pero no una condición necesaria y suficiente *(ei)*. Esta distinción entre *ei* y *eíper* se nota con claridad en el v. 17. Véase Blass-Debrunner-Funk 454 (2). Pablo no está dudando de que sus lectores tengan el Espíritu, pero tampoco está equiparando la posesión del Espíritu con la obediencia al Espíritu. Un hombre puede tener el Espíritu morando en él (es decir, ser cristiano), y sin embargo no estar viviendo *kata pneuma*. Podríamos parafrasear la segunda cláusula del v. 9 de esta manera: "Estoy dando por sentado, por supuesto, que el Espíritu de Dios está morando en realidad dentro de ustedes."

La conclusión que Ro. 8:9-11; I Co. 6:17, 12:4, 6, 15:45 nos imponen es ineludible: que en la experiencia de Pablo, Cristo y el Espíritu eran uno, y que Cristo se experimentaba mediante el Espíritu.[28] Esto se aprecia aquí con mayor claridad donde el v. 10 incluye y repite el v. 9b sustituyendo "Cristo" en lugar de "el Espíritu de Cristo", y donde el v. 11 incluye y repite el pensamiento de los dos versículos precedentes sólo en función de "el Espíritu de Dios". Estas tres frases describen con precisión el mismo hecho y la misma experiencia.

Algunos pentecostales han sostenido que *pneuma Jristou* no significa aquí el Espíritu Santo sino "la vida semejante a Cristo" (J. Brooke, *Light on the Baptism of the Holy Spirit* [s/fecha] 27; un evangelista pentecostal bastante conocido me ha expuesto una sugerencia similar). Compárese la distinción entre el Espíritu de Dios y el Espíritu Santo que hace Nels Ferré (citado por G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* [1965] 47). Pero esa distinción no tiene ningún fundamento en el Nuevo Testamento, e ignora el principal significado providencial del hecho de Cristo; o sea, que el Espíritu Santo de Dios llega a estar tan relacionado con Jesús y con la redención que El efectúa como para llamarse "el Espíritu de Cristo" (véase C. F. D. Moule, *The Holy Spirit in the Church*, citado por E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation* [1965] 175-6). Por fortuna, rara vez se hace uso de esos recursos desesperados; véase por ejemplo, la interpretación tan ortodoxa que hace Riggs de 8:9 *(The Spirit Himself* [1949[13).

Para el Nuevo Testamento en general y para Pablo en particular, lo esencial en la conversión es el don y la recepción del Espíritu Santo. Este mora en adelante en el cristiano como el Espíritu de Cristo, produciendo la experiencia de "Cristo en mí" (comp. 2:20 con 3:2-3; también Ro. 8:10 ["el Espíritu es vida"] con Col. 3:4 ["Cristo que es nuestra vida"]). Ello se observa con gran claridad en estos pasajes: puesto que los no cristianos no pueden "tener el Espíritu" y sólo los

que "tienen el Espíritu" son cristianos, es entrando en "posesión" del Espíritu que uno se convierte en cristiano (8:9.15). La conclusión es importante, porque significa que lo que determina si un hombre es cristiano no es su profesión de fe en Cristo sino la presencia del Espíritu. "El que no tiene el Espíritu", dice Pablo, "no es cristiano"; "*Sólo los* que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios" (v. 14). No dice: Si ustedes son de Cristo tienen el Espíritu, o, si son hijos tienen el Espíritu. Menos aún: Si han creído todo lo que deben creer y/o se han bautizado (y por lo tanto son cristianos) tienen el Espíritu. En los primeros días del cristianismo la posesión del Espíritu era un hecho de percepción *inmediata,* no una conclusión lógica que debía extraerse del a realización de un rito eclesiástico. Como hemos visto, Hechos pone especial énfasis en este punto.

3. Es evidente de acuerdo con los vs. 14-17 que el Espíritu efectúa la adopción y no que sólo fortalece la conciencia de la adopción. NEB traduce con mucha propiedad *pneuma huiothesías* como "un Espíritu que nos hace hijos". Porque Pablo no pudo haber escrito el v. 14 a menos que la recepción del Espíritu sea la recepción de la adopción. "Pablo identifica específicamente al Espíritu como el Espíritu de adopción, equiparando así la posesión del Espíritu con la posesión de la adopción".[29] Experimentar el Espíritu es experimentar la adopción, y es así sólo porque el Espíritu es el Espíritu del Hijo (Gá. 4:6).

4. Y para terminar, observemos el v. 23. El Espíritu es el *aparjé* de la consumación futura: *he apotútrosis tou sómatos hemon.* La redención consta de dos etapas: la redención del hombre interior y la redención del cuerpo. Dios realiza ambas mediante su Espíritu, y ambas incluyen la experiencia de la muerte. La primera es una participación definitiva en la muerte de Cristo que resulta en una participación en su vida de resurrección, es decir, en su Espíritu (Ro. 8:2, 9, 10). La última es una experiencia de la muerte de Cristo a través de toda una vida: un consumirse del cuerpo de la muerte hasta que, con su destrucción final con la muerte o con la parusía, sea transformado en el cuerpo de la resurrección (II Co. 4:7—5:10; Ro. 8:11, 13, 17, 23). Por consiguiente, su llegada en la conversión nos hace hijos (8:15) y su obra durante toda la vida lleva nuestra filiación a la madurez y nos hace hijos perfectos (8:23), no simplemente con una semejanza secreta con Cristo y una vida escondida con Cristo en Dios, sino con la imagen misma de Dios manifestada en gloria (8:29; II Co. 3:18; Gá. 4:19; Fil. 3:21; comp. I Jn. 3:2): la obra culminante y final del Espíritu. Así el Espíritu mismo es el *aparjé* —no simplemente su anuncio sino su comienzo— los comienzos de una cosecha cuya recolección continúa

con lentitud pero con seguridad hasta que se realice la recolección y el regocijo final.

Ro. 10:9-17

Este pasaje es importante por la luz que arroja sobre el criterio de Pablo respecto de la relación entre la fe y el bautismo.[30]

1. La inversión del orden de los verbos en los vs. 9 y 10 muestra que no debe considerarse a los dos verbos como distintos en tiempo, sino más bien como simultáneos: el acto de fe (equivalente al acto de entrega) *es* el acto de confesión. La fe no alcanza su punto culminante de entrega sin el acto y el momento de la confesión y hasta que éstos se produzcan. En el v. 10 la distinción entre fe y confesión y entre justificación y salvación es en ambos casos igualmente retórica.

2. Que el acto de fe (aoristos en el v. 9) equivale al acto de confesión, se indica también con la cita de Joel en 10:13. *Epikalésetai* puede identificarse sólo con *homologéses* en este contexto: es la invocación del nombre del Señor en la confesión pública de fe (en el bautismo) que da como resultado la salvación.

3. Esto no se contradice en el v. 14 donde existe un orden lógico, no *crono*lógico. Porque Pablo no podía decir que la acción de creer da como resultado la salvación *antes* de la acción de invocar al Señor (v. 14), cuando acaba de decir que es esta última acción la que da como resultado la salvación (v. 13). Debemos decir más bien que para Pablo el acto de fe es inseparable de la confesión pública de fe. Esta es equivalente al acto público de dedicación, el cual equivale a la acción pública de invocar al Señor. Hasta ese momento no hay fe salvadora.

Se deduce con claridad que debe considerarse al bautismo como expresión de la respuesta al evangelio y como instrumento de la entrega al Señor. No debemos olvidar sin embargo, que es la fe que se confiesa y la confesión de fe lo que da como resultado la justificación y la salvación; no las circunstancias o el modo en que ello se hizo.[31]

Que "Jesús es Señor" sea una confesión bautismal no significa que Pablo esté pensando en la confesión bautismal en I Co. 12:3. Porque I Co. 12 muestra con claridad que Pablo está pensando en algunas expresiones ("Jesús es anatema"; "Jesús es Señor") hechas en el contexto de la adoración cristiana. Es evidente que no está pensando en la simple declaración de una proposición (porque cualquiera podía decir palabras), sino en una declaración inspirada o extática que no se originaba en la propia conciencia racional del individuo. La confesión bautismal, por otra parte, es la afirmación de una fe con carácter de proposición que luego se transforma en confesión de entrega en el acto del bautismo y por medio de él.

El argumento de T. M. Taylor de que *abbá, ho patér,* era una fórmula bautismal está lejos de tener una base adecuada *(SJT* 11 [1958] 62-71).

Para resumir. En Romanos vemos una evolución en el criterio explícito de Pablo acerca del bautismo, en el hecho de que lo relaciona con la sepultura del cristiano con Cristo (6:4). Romanos ha confirmado también que Pablo distinguía con claridad la diferencia entre ritual y realidad (2:28, 29, 7:6), entre metáfora *(baptízesthai)* y rito *(báptisma)* (6:2-4), y que a los ojos de Pablo el bautismo era en esencia la expresión de la entrega al Señor glorificado (10:9-17, 6:4). Así como el bautismo expresa fe y muerte, el Espíritu significa gracia y vida. El derramamiento del Espíritu de Pentecostés es lo que transforma a un hombre en cristiano (5:5) y lo que lo coloca en el camino de la vida: el comienzo del camino a la vida (8:1-27).

NOTAS

[1] W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (ET 1966) 221.

[2] Comp. H. Mentz, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (1960) 30; W. Marxsen, *Apophoreta* (*E. Haenchen Festschrift* 1964) 172; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (1966) 213 n. 14; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (1967) 7-10; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/4 128-9, 216; N. Gäumann, *Taufe und Ethik: Studien zu Römer 6* (1967) 72, 126-7.

[3] Comp. R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (ET 1964) 26, 33, 49; 54-5; O. Kuss; *Der Römerbrief* I (1957) II (1959) 303; véase también M. Barth, *Die Taufe — Ein Sakrament?* (1951) 245; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (ET 1967) 282.

[4] No debe equipararse a *baptízesthai eís to ónoma 'Iesou Jristou* (en contrario C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* [1957] 122; M. Barth [véase n. 3] 223-6; E. Larsson, *Christus als Vorbild* [1962] 55; Wagner [véase n. 3] 287 n. 121; Gäumann [véase n. 2] 74 n. 53). Véase lo citado en pág. 134. Es por la incorporación al segundo Adán, una personalidad corporativa o inclusiva (5:12-21), que compartimos la justificación de Cristo (comp. C. H. Dodd, *The Epistle to the Romans* [Moffatt 1932] 86; O. Michel, *Der Brief an die Römer* [1963] 149; Beasley-Murray 135-8; Wagner [n. 3] 292-3; W. Grundmann, *TWNT* VII 789; E. Best, *One Body in Christ* [1955] 66-7).

[5] Moulton y Milligan. Entre los que encuentran aquí una metáfora botánica están W. Sanday y A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (ICC 1902) 157; F. J. Leenhardt, *The Epistle to the Romans* (ET 1961) 160; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (ET 1950) 13-4, 30; H. Schwarzmann, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6* (1950) 28-32, 103; Barth (n. 3) 236-8; A. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (ET 1960) 114-16; comp. M.-J. Lagrange, *Epître aux Romains* (1950) 145-6; Michel (n. 4) 154; Barrett (n. 4) 123; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 193. I Cor. 12:13c y Ro. 11:17 y sigs. muestran que Pablo pudo usar dicha metáfora.

[6] Liddell y Scott, *sumfúo*. Véase también Best (n. 4) 51 n. 2.

[7] Agregar *auto* destruye la imagen. Comparten esta opinión Sanday y Headlam (n. 5) 157; H. Lietzmann, *An die Römer* (HNT 1928) 68; Barrett (n. 4) 123-4; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (1935) 202; H. W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1963) 110; Kuss (n. 3) 299-300; también *Auslegung und Verkündigung* (1963) 151-6; Best (n. 4) 51; J. Schneider, *TDNT* V 192; Schnackenburg (n. 3) 36-7 (quien cambió de opinión entre la primera y la segunda edición); Larsson (n. 4) 59-60; Beasley-Murray 134; Tannehill (n. 2) 30-32; Gäumann (n. 2) 79; F. Mussner, *Praesentia Salutis: Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes* (1967) 192. Comp. Ro. 8:29; Fil. 3:10.

8 Véase H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913) 226-7; Güttgemanns (n. 2) 213 n. 214.

9 Comp. Kuss, *Auslegung* (n. 7) 157-9; Mentz (n. 2) 99 n. 34; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 130 n. 465.

10 En contra J. Denney, *Expositor's Greek Testament* (1900) 633; G. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927) 118; K. E. Kirk, *The Epistle to the Romans* (1937) 200; K. Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (ET 1948) 13; Bultmann, *TDNT* III 19 n. 80; Schwarzmann (n. 5) 33-4; Barrett (n. 4) 123; Schmidt (n. 7) 110; B. Neuenheuser, *Baptism and Confirmation* (ET 1964) 26-28; véase también los que se citan en Wagner (n. 3) 276 n. 79.

11 En contrario G. Bornkamm, *Early Christian Experience* (ET 1969) 76-7; comp. Beasley-Murray 134; Cullmann (n. 5) 113-4; Delling (n. 9) 127-8; Tannehill (n. 2) 35-39 y *passim*. De lo contrario, Pablo habría dicho simplemente *ei gar súmfrutoi gegónamen to thanâto autou* (comp. Schwarzmann [n. 5] 38 y sigs.).

12 Comp. Gäumann (n. 2) 78.

13 Bornkamm (n. 11) y 74-5; Leenhardt (n. 5) 159-60.

14 P. Althaus, *Der Brief an die Römer* (NTD 1966) 62; Mussner (n. 7) 191; Gäumann (n. 2) 48 n. 114, 75-6.

15 Los versículos 5 y 8 no pueden interpretarse con propiedad como futuros lógicos (Michel [n. 4] 154; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament* [1967] 299; Tannehill (n. 2) 10-12; Mussner (n. 7) 192-3; Gäumann (n. 2) 48 n. 114, 74 n. 59).

16 Schnackenburg (n. 3) 58; Wagner (n. 3) 282-3; comp. Schlatter (n. 7) 203-4.

17 Comp. Kuss, *Auslegung* (n. 7) 183-4. Es probable que *agnoeite* en el v. 3 indique sólo la forma cortés con que un maestro imparte un nuevo conocimiento (Kuss [n. 3] 297, citando a Lietzmann respecto de Ro. 7:1; Wagner [n. 3] 278). En verdad, en Ro. 1:13; 11:25; I Co. 10:1, 12:1; II Co. 1:8; I Ts. 4:13 se transmite la idea de comunicar información y enseñanza hasta entonces desconocidas; y en Ro. 7:1, 10:3; II Co. 2:11, 6:9; Gá. 1:22; I Tim. 1:13 *agnoéo* tiene el sentido de "ser ajeno a" o "desconocedor de" más bien que "ignorar". Cuando Pablo se refiere a una enseñanza o experiencia pasada usa *ginósko* (v. 6) u *oida* (I Cor. 6:19; etc.).

18 En contraposición F. J. Leenhardt, *Le Baptéme Chrétien* (1944) 49.

19 Esta frase sola es suficiente para desechar el punto de vista antisacramental tradicional: que el bautismo es el signo de una conversión que *ya* ha tenido lugar (véase Scott [n. 10] 118).

20 Así lo expresa de modo explícito L. Fasekas, *TZ* 22 (1966) 314-5.

21 Véase lo ya expresado en las págs. 142 y sigs.; respecto de Ro. 10 véase más adelante en pág. 175.

22 Comp. C. A. A. Scott, *The Spirit* (ed. B. H. Streeter 1919) 155. Respecto del lugar de la fe véase también Beasley-Murray 143 y sigs.

23 Comp. E. Brunner, *The Letter to the Romans* (ET 1959) 49-50.

24 Como en II Cor. 3:6 el *pneuma* de la antítesis *grámma/pneuma* debe

interpretarse como el Espíritu Santo, no obstante la vacilación de Barrett (n. 4) 60 y en contrario con Lagrange (n. 5) 57. Véase además Col. 2:11, 12.

[25] Con respecto a paralelos véase A. Nygren, *Commentary on Romans* (ET 1952) 268; Michel (n. 4) 166.

[26] Michel (n. 4) 93.

[27] Michel (n. 4) 191 n. 2; véase también K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (1962) 427-30; Wendland, *TLZ* 77 (1952) 459; F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (1926) 427-8.

[28] Hermann; véase lo citado en págs. 115 s.; comp. Dodd (n. 4) 124; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957) 10-11; W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus* (1963) 91; J. Bonsirven, *Theology of the NT* (ET 1963) 294; en contraposición J. Murray, *The Epistle of Paul to the Romans I* (1960) 288.

[29] J. D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance* (1968) 64; véase también Kuss (n. 3) 601; Pfister (n. 28) 79.

[30] La mayoría de los comentaristas aceptan con razón que aquí se da a entender la confesión bautismal "Jesús es Señor", indicando que el bautismo está en el fondo del pensamiento de Pablo.

[31] Comp. Schnackenburg (n. 3) 82.

CAPITULO 13

LOS ULTIMOS ESCRITOS PAULINOS

Cuando recurrimos a Colosenses, a Efesios y a las Pastorales nos introducimos en la parte más controvertida del cuerpo paulino. Incluyen un buen número de pasajes que tanto los pentecostales como los sacramentalistas han tratado de interpretar en su beneficio.

Col. 1:13

A lo largo de todo Colosenses Pablo se abstiene de atribuir cualquier obra salvadora al Espíritu: sin duda porque en las circunstancias quiere dar toda la importancia posible a Cristo. Pero se sobreentiende que el Espíritu es el agente de la acción redentora de Dios cuando se realiza la transferencia espiritual de la dimensión de la oscuridad al reino del Hijo: 1) por la similitud de la oración de los vs. 9-14 con la de Ef. 1:17 y sigs.,[1] y la mención de *súnesis pneumatiké* (Col. 1:9); 2) por las ideas de producir fruto (comp. Gá. 5:22, 23), *dúnamis, dóxa* (comp. II Co. 3:8, 18) y *jará* (comp. I Ts. 1:6; Ro. 14:17; 15:13) por las descripciones de la transformación espiritual en función de herencia (comp. Ro. 8:15-17; Gá. 4:6, 7) y luz (comp. II Co. 3:16—4:6), y de la liberación espiritual en función de *basileía* y *apolútrosis*. El razonamiento es muy semejante al de Ef. 1:13, 14, donde vuelven a encontrarse las ideas de herencia y *apolútrosis* en estrecha relación con el Espíritu. Esta obra de Dios (mediante el Espíritu) tiene lugar en su totalidad en el plano espiritual. Cualquier relación que tenga con el bautismo es sólo incidental.

Metéstesen es un aoristo de la conversión; no es específicamente un aoristo del bautismo. Que "el bautismo represente un abismo tan grande entre las dos esferas de poder que sólo un *metastenai* pueda sacar a un hombre de una e in-

troducirlo en la otra" (Käsemann, *Essays on New Testament Themes* [ET 1964] 169; comp. F. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und en Philemon* [1968] 74; *Confirmation Today* [1944] 10; Mollat en *BNT* 63) es una bella ilustración, dudo que estuviera presente en la mente del autor.

Col. 2:11-13

Con su acostumbrada variedad de metáforas Pablo describe una vez más la conversión-iniciación cristiana.

1. Versículo 11. La primera metáfora es la circuncisión. Pablo se refiere aquí al bautismo bajo la figura de la circuncisión; se refiere directamente a la circuncisión del corazón (Jer. 4:4; Dt. 10:16, 30:6).[2] Está exponiendo la naturaleza radical de la transformación espiritual que tiene lugar en la conversión. Así como en el rito de la circuncisión el hombre se despojaba de parte del cuerpo físico, en la circuncisión espiritual del corazón (equivalente a conversión, que es equivalente a incorporación en Cristo) el hombre se despoja de manera total del cuerpo carnal (equivalente al cuerpo del pecado [Ro. 6:6] que equivale a su vez al cuerpo de la muerte [Ro. 7:24]. Esta circuncisión espiritual que experimenta el iniciado cuando se convierte en cristiano es una participación en la circuncisión de Cristo: esto es, en la muerte de Cristo.[3]

Delling sostiene que las tres frases *en* en los vs. 11 y 12a son paralelas y en realidad idénticas. Pero no hay verdadero paralelismo. Las dos primeras frases *en, en te apekdúsei* y *en te perítome*, están íntimamente ligadas como una sola frase que depende de *perietméthete*; mientras que *en to baptísmati* está en una cláusula separada, si bien estrechamente relacionada, regida por *suntaféntes*. En segundo lugar, el primero de los tres casos de *en* tiene un sentido instrumental, mientras que los otros dos tienen un sentido más local. Y, en tercer lugar, el *apékdusis* y el *peritomé* no pueden identificarse con el *báptisma*.

Por el uso que hace Pablo de *ajeiropoíetos* puede notarse que está pensando en realidades espirituales y que está haciendo una distinción muy clara entre interior y externo, entre realidad espiritual y rito material. Esta operación, que tiene lugar en lo más profundo del ser humano y afecta su personalidad total, es "absolutamente espiritual" e "invisible".[4] Es obra de Dios, no del hombre. Se la contrapone con deliberación al rito material, externo y visible de la circuncisión. No es el bautismo lo que así se contrapone a la circuncisión. Pablo nunca dice a sus adversarios judíos: Nuestro bautismo es una ceremonia más eficaz que la circuncisión de ustedes; por el contrario, contrapone un rito externo a su correspondiente realidad interior. Por lo tanto, Pablo se encuentra aquí en la obra espiritual, interior e invisible de Dios en el corazón del hombre.[5]

2. Versículo 12a. La segunda metáfora es la de la sepultura en el bautismo. *Suntaféntes* así como *apékdusis* no puede ser más que una metáfora y *báptisma* no puede ser más que el rito del bautismo con agua en sí considerado en su significación simbólica. La inmersión simboliza el acto de la sepultura y, por lo tanto, la consumación de la muerte que experimenta el cristiano por su participación en la muerte de Cristo.[6] Por supuesto, está pensando en un rito bautismal que se había efectuado en realidad, mientras que el rito de la circuncisión no se había realizado en los cristianos; pero su atención se concentra en especial en lo que *ambos* simbolizan. Así como ha marcado una distinción entre interior y externo, espiritual y ritual de uno, así también está implícita una distinción similar en su uso del otro. *Báptisma* indica que aquí se incluye el rito del bautismo; la frase total indica que la realidad espiritual que simboliza el bautismo es el centro de la reflexión.

3. Versículo 12b. La tercera metáfora es la resurrección. Es una nueva metáfora independiente de las dos anteriores. Aquéllas describían el lado negativo de convertirse en cristiano: el despojo y la sepultura del individuo de su esclavitud de la carne. La tercera metáfora describe por el contrario, el lado positivo de este cambio: la participación en la resurrección de Cristo. Pablo no está pensando todavía en función del bautismo; ni está pensando en la salida de las aguas bautismales como una resurrección o como un símbolo de la resurrección. El *en ho* con que comienza el v. 12b no debe referirse al bautismo sino a Cristo: "en quien", no "en el cual".[7]

Para explicarlo con mayor claridad: los vs. 9-12 forman una unidad en la extensa frase que componen los vs. 8-15. Cristo es el tema principal de esta unidad. Pablo sale al encuentro de cualquier intento de menospreciar a Cristo o de disminuir su papel en la redención. Todo el énfasis recae por lo tanto en Cristo, y en el hecho de que la redención y la realización se logran *en Cristo.*

> *En auto* mora la plenitud de la divinidad corporalmente;
> *en auto* vosotros alcanzáis la plenitud de vida;
> *en ho kai* fuisteis circuncidados con circuncisión espiritual... habiendo sido sepultados *con él* en el bautismo,
> *en ho kai* habéis resucitado por la fe en la acción de Dios que *le* resucitó de entre los muertos.

Podríamos decir que los vs. 11 y 12 son una prolongación del *este en auto pepleroménoi* del v. 10. Los versículos 11-12a describen la parte negativa y el v. 12b la parte positiva de ese logro de la plenitud de vida en Cristo. En todo momento se pone de relieve que fue *en él* que estas cosas se cumplieron.

Se repite el *en ho kai*, no el *auto* La inclusión de *dia tes písteos* es también incompatible con una referencia al bautismo, puesto que Pablo no vincula tan íntimamente de manera explícita en ningún otro pasaje la fe y el bautismo. Referir *en ho* a Cristo produce cierta desorientación. El verbo que sigue es un compuesto de *sun* y, por lo tanto, incluye el sentido de resucitado *con* él. Pero no es más desconcertante que el pasaje exactamente paralelo en Ef. 2:4-6: *kai sunégeiren kai sunekáthisen en tois epouraníois* "en Jristo 'Iesou". En efecto, la exactitud del paralelo nos inclina a referir *en ho* a Cristo (ya sea que el mismo autor siga la misma línea de pensamiento o que un discípulo haya copiado la idiosincrasia de su maestro).. Tampoco podemos decir que Pablo se esfuerce por evitar tal desorientación del pensamiento. Por el contrario, se siente impulsado por su predilección por las ideas gemelas de estar en *Jristo* y de experimentar los resultados salvadores *sun Jristo*. Comp. C. Masson, *L'Epître de Saint Paul aux Colossiens* (1950) 126 nota 5.

Por lo tanto, ambas estructuras, tema y énfasis, requieren que *en ho* se refieran a Cristo.

Es preferible, por consiguiente, seguir a Ro. 6 y separar la idea de resurrección de la de bautismo (aunque no, por supuesto, de la muerte con Cristo). Para Pablo el bautismo simboliza la finalidad de la muerte en la sepultura, y nada más. Ha avanzado, al menos en su teología explícita, de Ro. 6, en el sentido de que considera que la resurrección con Cristo pertenece al pasado: es parte de la consecuencia de convertirse en cristiano (Col. 3:1).[8] Pero todavía no ha llegado al punto de considerar al bautismo como símbolo de la resurrección. Lo más que expresa aquí es que el bautismo simboliza (y ayuda al que se bautiza a alcanzar) el punto de la muerte con Cristo. Esta participación en la muerte de Cristo tiene como contraparte la participación en su resurrección, de manera que el nuevo cristiano comparte la vida resucitada de Cristo.

4. Versículo 13. La cuarta metáfora es también diferente. Con anterioridad, Pablo había contemplado la conversión desde los diferentes aspectos y figuras de la circuncisión, la sepultura y la resurrección. Ahora sintetiza el acontecimiento de convertirse en cristiano con una sola frase llena de significación: *sunezoopoíesen humas sun auto*. Es casi innecesario decir que en esta metáfora no piensa en el bautismo ni como rito ni como símbolo. Su pensamiento se concentra en su totalidad en aquella experiencia conmovedora e inolvidable, en que la vida glorificada de Cristo inundó su ser y le levantó de su oscuridad y muerte a la novedad de vida en Cristo.

Aunque no se menciona al Espíritu, la acción espiritual de que aquí se habla no puede comprenderse fuera de El o de su obra. El es el agente de Dios en la resurrección (Ro. 8:11) y en la *zoopoíesis* (Ro. 8:11; II Co. 3:6; comp. I Co. 15:45; Gá. 3:21), porque él mis-

mo constituye la vida nueva del cristiano (Ro. 7:6, 8:2, 10; I Ts. 4:8). No puede experimentarse o vivir hasta el fin la vida glorificada de Cristo sino mediante el Espíritu (Ro. 8:5-6, 13; Gá. 5:25). La circuncisión espiritual es también la obra del Espíritu y el don del Espíritu. La circuncisión que importa es la circuncisión del corazón que efectúa el Espíritu (Ro. 2:28, 29). Nosotros somos la circuncisión, porque hemos sido circuncidados por el Espíritu, y habiendo recibido al Espíritu adoramos por el Espíritu de Dios (Fil. 3:3). Existe también una vinculación con la metáfora del "sello". La circuncisión era el sello *(sfragís)* de la justicia de la fe de Abraham (Ro. 4:11). El Espíritu es el sello de Dios sobre el cristiano (II Co. 1:21 —*sfragisámenos;* Ef. 1:13; 4:30 —*esfragísthete).* El don del Espíritu debe por lo tanto compararse con la circuncisión del corazón (comp. Dt. 30: 6 con Jer. 31:33 y Ez. 36:26, 27).

En cuanto al momento en que el judaísmo mencionó a la circuncisión como un sello véase G. Fitzer, *TWNT* VII 947). C. K. Barrett opina que el testimonio es demasiado reciente para probar que los judíos se refirieran a la circuncisión como un sello en los tiempos del Nuevo Testamento, aunque es razonable conjeturar que en realidad así lo hacían *(The Epistle to the Romans* [1957] 92). La relación entre la circuncisión del corazón y el Espíritu en las Odas de Salomón es sorprendente: "Mi corazón estaba circunciso... Porque el Altísimo me circuncidó mediante su Espíritu Santo... Y su circuncisión fue mi salvación" (11:1-3. Traducción de W. Bauer en Hennecke-Schneelmelcher, *NT Apokryphen* II [1964]). Véase también *The Gospel of Thomas,* Loguia 53.

Es importante que captemos este punto: la consumación de la circuncisión *no* es el bautismo sino el don del Espíritu. Tampoco el bautismo cumple la esperanza profética de la circuncisión espiritual; sólo el Espíritu puede hacerlo. Pablo no abolió y desechó la circuncisión porque un nuevo rito de iniciación había ocupado su lugar; no contrapone o compara a ambos en ningún pasaje. Se hizo a un lado la circuncisión porque lo que ella esperaba y representaba tomó su lugar —la circuncisión de Cristo— no sólo en la cruz sino también en los corazones de los creyentes. Es decir, el bautismo y la circunisión se relacionan no porque el bautismo cumpla la esperanza de circuncisión espiritual, sino porque ambos representan la muerte de Cristo y la realidad de la transformación espiritual que efectúa el Espíritu en el corazón del converso.

Sería erróneo llegar a la conclusión de que para Pablo el bautismo era *sólo* simbólico. El *suntaféntes auto en to baptísmati* indica que el bautismo era también la ocasión de la transformación espiritual representada por la sepultura (y la circuncisión), y en alguna medida el instrumento de la sepultura con Cristo. La sepultura tenía lugar en

el rito del bautismo con agua, y el bautismo era la ocasión en que el individuo era circuncidado con la circuncisión invisible del Espíritu. Esto no significa que el bautismo efectuara esa circuncisión y esa sepultura. Sólo significa que el bautizado se sometía al filo penetrante del bisturí del Espíritu al someterse al bautismo. Vemos así una vez más que, como en Ro. 6, Pablo usa *báptisma* de dos maneras. Primero, por su significado simbólico. Así como el despojo de la carne de la circuncisión representa la idea del despojo del cuerpo carnal, así también la inmersión bajo la superficie del agua representa la idea de la sepultura de la naturaleza antigua. Segundo, porque era la oportunidad y el instrumento que conducían a la acción espiritual. El despojo y la sepultura tenían lugar "en el bautismo", en la rendición voluntaria del individuo en tiempo idéntico y en acción idéntica tanto para el que bautiza como para Dios, para el que bautiza con agua y el que bautiza con el Espíritu respectivamente. No existen razones para que demos a *en to baptísmati* un significado más profundo. [9]

Col. 2:20—3:14

Como ocurre con 1:13 algunos comentaristas se complacen en atribuir al bautismo los aoristos de 2:20; 3:1, 3, 9, 10. [10] Una vez más, se comete el error de dar forma material a algo que es en primer lugar una transacción espiritual. El bautismo puede tener una parte en ella, pero no es de ninguna manera el centro de la atención. Entre otras consideraciones, la idea de sepultura no aparece y, como ya hemos visto, Pablo vincula en general el bautismo como rito a la idea de sepultura. [11] Además, el hecho de que pueda incitarlos a repetir lo que una vez hicieron al principio de sus vidas cristianas (*endúsasthe:* v. 12; *endusámenoi:* v. 10) implica que la acción de despojarse y de revestirse en la conversión-iniciación era en esencia un acto espiritual de renunciamiento y de entrega (comp. 3:5 con Ro. 8:13). La forma en que lo expresa no es pertinente aquí, porque en realidad no les está pidiendo que repitan su bautismo. El pensamiento de Pablo está fijo en el cambio espiritual que puede representarse bajo las imágenes diferentes de muerte y resurrección, desvestirse y cubrirse, no en el bautismo. [12]

Si 3:5-17 es un modelo de catecismo cristiano primitivo, la forma reconocida de la enseñanza que se daba a los neófitos que solicitaban el bautismo (véase por ejemplo Moule, *Colossians* [véase n. 3] 113-4; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* [1964] 36), debemos observar que lo importante en aquello que se requiere del iniciado no es el bautismo en sí (que no se menciona) sino la entrega que en éste se expresa. El sentido de la instrucción que se daba al inciado era de que no debía adelantarse al bautismo, a menos que en dicho acto y por medio del mismo se despojara del hombre viejo

y se vistiera del nuevo. Las metáforas son tan comunes y naturales que creo innecesario referirlas a una fuente o motivo corrientes.

Ef. 1:13, 14, 4:30

Ef. 1:13 es uno de los pocos versículos paulinos (?) de que los pentecostales hacen mucho uso para defender su teología del bautismo del Espíritu: "...después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa" (AV, con el "después" subrayado).[13] Pero esta clase de exégesis como ya hemos observado, se basa sobre un desconocimiento fundamental de la gramática griega.[14] El participio aoristo expresa en efecto en general una acción anterior, pero es *el contexto, no la forma gramatical, lo que lo determina.*[15] Y el contexto aquí nos indica que debemos tomar los dos verbos como las dos caras de un mismo hecho: fue cuando creyeron que Dios los selló con el Espíritu. Como en Gá. 3:2 el don del Espíritu va al encuentro de los pasos de la fe.

1. La sección de los vs. 3-14 forma una unidad. Tiene su base en el v. 3 y el resto de los versículos describe cuáles son las bendiciones del reino celestial.[16] La frase entera gira alrededor de *enu Jristo* y refleja su luz (vs. 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13). Estas son las bendiciones que recibe el individuo cuando se convierte en cristiano, es decir, cuando llega a estar en *Jristo.* La mayor de ellas es el don del Espíritu Santo. La frase entera marcha con paso majestuoso hacia el punto culminante de los vs. 13 y 14, de tal manera que todas las bendiciones pueden describirse con propiedad como pertenecientes al Espíritu Santo del cual proceden.[17]

2. Algunas palabras como *epaggelía, kleronomía, peripoíeis,* demuestran hasta qué punto considera Pablo a la Iglesia cristiana como el nuevo Israel.[18] El Espíritu es la esencia del pacto nuevo de la promesa (como en Gá. 3:14). Es el sello escatológico que señala a los cristianos como el pueblo de la era final. Sólo recibiendo el Espíritu se llega a ser miembro del Israel nuevo, del pacto nuevo, de la era nueva.

3. El Espíritu es sólo el *arrabón* de la herencia del cristiano. Es decir, el don del Espíritu es la primera cuota de esa plenitud de vida eterna que los cristianos anhelan: el *apolútrosis tes peripoiéseos.* Como pago parcial o primer plazo, el *arrabón* es parte de la totalidad e idéntico a ella. En otras palabras, el Espíritu es el don inicial de la salvación. No sólo garantiza la consumación de la salvación (lo que *arrabón* también expresa), es también el comienzo de dicha salvación. Sólo cuando se le recibe comienza la salvación del individuo.

4. Puesto que el Espíritu es el sello de Díos, la "transacción" de la conversión-iniciación sólo se completa cuando Dios otorga al hombre el Espíritu y lo marca como de su única propiedad de allí en adelante, señalándolo para el día de la liberación final (4:30 NEB).

En resumen, recibir el Espíritu por fe es convertirse en cristiano.

Por otra parte, debe rechazarse cualquier identificación del sello del Espíritu con el bautismo [19] o con la confirmación. [20] El pensamiento se concentra de manera total y única en el Espíritu que Dios da como su propio sello distintivo. Pero observemos una vez más el antiguo eslabonamiento paulino entre oír el Evangelio, creer, y recibir el Espíritu. En lo que concierne a Pablo, éstos son los elementos indispensables en el nexo de la conversión-iniciación. Es bastante notable, en particular, el énfasis en la fe. En lugar de escribir sencillamente *en ho kai esfragísthete*, es evidente que Pablo cree de importancia insertar *pisteúsantes*, aun cuando el resultado neto sea una cláusula muy dificultosa. Esto es sin duda porque para Pablo la fe es el requisito previo único, pero también esencial, para recibir el Espíritu (comp. 1:15, 19, 2:8, 3:12 con 2:18).

Ef. 2:4-6

Algunos sostienen que Pablo se está refiriendo aquí al bautismo, [21] en especial sobre la base del paralelismo sin duda estrecho entre 2:5 y Col. 2:13. Pero esta tesis no puede sostenerse.

1. Como hemos visto, Col. 2:13 cambió por completo la metáfora con la cual se vinculaba el bautismo. No se habla de sepultura aquí, y la muerte a que se refiere es un estado pre-cristiano que no forma parte del acontecimiento de la conversión. *Sunégeiren* recuerda a Col. 2:12b, pero éste no tenía vinculación con *báptisma*. Aquí está ligado a *sunkáthizen*, lo que en realidad tampoco es una representación apropiada para el bautismo.

2. Se refiere en su totalidad a la transición espiritual *(sun Jristo y en Jristo)* del eón de la muerte al de la vida, efectuada por el *zoopoíesis* divino. Es obra del Espíritu (Ro. 8:6, 10; II Co. 3:6).

3. Su conversión en cristianos se sintetiza con las dos palabras claves —*jaris* y *pístis*—, la gracia de parte de Dios y la fe de parte del hombre (2:5, 8). Es la interacción de ambas lo que efectúa la salvación, aunque podemos decir que el Espíritu es siempre la personificación y el instrumento de la primera, mientras que el bautismo es con exactitud la personificación y el instrumento de la segunda.

Ef. 4:1-6

Este pasaje parece indicar los papeles respectivos del Espíritu y del bautismo en la conversión-iniciación cristiana. [22] La idea principal es la unidad, como lo es en toda la Epístola. Pero antes de entrar en detalles sobre el tema le da el título de unidad del Espíritu: unidad que es la obra y el don del Espíritu. El Espíritu determina la unidad y la sostiene (I Co. 12:12, 13; Fil. 2:1; Ef. 2:18).

La unidad del Espíritu se elabora luego en función de siete grandes unidades. Estas deben agruparse en un esquema 3:3:1, como lo indica el equilibrio de la frase y la fórmula *eis mía, en* de la segunda tríada. [23] Esto significa que *pneuma* está en el medio de la primera tríada. Lo cual no es accidental. De otra manera hubiéramos esperado que *pneuma* viniera primero, de modo que el primer miembro de cada una de las tres líneas produjera el *clímax* en *pneuma, eis kúrios, eis théos.* Además, es evidente que es el Espíritu el que enlaza entre sí a los otros dos miembros de la tríada. El Espíritu realiza y mantiene la unidad del cuerpo (v. 3); y el Espíritu es la sustancia y la base de la esperanza del cristiano, dado que 1:18 identifica la esperanza con la *kleronomía* de la cual es garantía el Espíritu (1:14).

Quizá esto implique que lo mismo se aplica a la segunda tríada; es decir, que es la fe la que enlaza a *kúrios* y *báptisma.* La fe es una porque se dirige al Señor único, y tiene al Señor único como su base y su contenido. [24] Y el bautismo es uno porque expresa la fe única. La idea se refiere en esencia al Señor único que se confiesa en el bautismo (comp. Ro. 10:9, 10). Podríamos decir con razón que de la manera en que el Espíritu nos lleva a la unión con el cuerpo único y da validez a la esperanza única, así también la fe nos lleva a la unión con el Señor único y da validez al bautismo único.

Pablo no habla aquí de experiencias subjetivas o de transformaciones espirituales, ni siquiera cuando se refiere a la fe y a la esperanza. Nos muestra a ambas de manera objetiva y concreta (C. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens* [1953] 186; Beasley-Murray 200). Esto confirma que en el uso paulino *báptisma* es el acto externo del bautismo con agua en sí y nada más.

El hecho de que se vincule aquí el bautismo con la fe, confirma que el rito del agua corresponde a la parte de la fe del hombre antes que a la parte de la gracia de Dios. [25] El hecho de que el bautismo se incluya en la lista, implica que se lo consideraba como la única forma legítima de que la fe llegara a una expresión visible (inicial). Pero la ubicación que se da al bautismo demuestra que tenía importancia sólo por la fe que expresaba, y porque era el acto de entrega al Señor único. La respuesta del Dios único consiste en otorgar el Espí-

ritu único, el cual incorpora al cuerpo único y concede la esperanza única. De esa manera se consagra la unidad del Espíritu.

Ef. 5:25-27

Una vez más, la referencia fundamental en este pasaje se relaciona con la purificación y santificación que es obra del Espíritu y que, como tal, es la esencia de la conversión-iniciación. La mayoría opina que la mención explícita del agua sólo puede explicarse con referencia al bautismo con agua, aunque unos pocos sostienen que la frase se refiere a la muerte de Cristo en la cruz.[26] Pero el *loutron tou húdatos* se aplica más bien, en primera instancia, al acostumbrado baño prenupcial, como lo muestra con claridad el contexto.

El pensamiento de los vs. 25-27 está centrado en su totalidad en la analogía nupcial. El versículo 25 considera la relación de Cristo con los cristianos en función de esposo y esposa, y el v. 27 se refiere a la parusía como una boda: "para que pueda presentar *(parastése)* la Iglesia (como una novia) a sí mismo resplandeciente" (B. Reicke, *TWNT* V 839; H. Schlier, *Epheser* [véase la n. 16] 258; y comp. II Co. 11:2). El versículo 27 indica el propósito de la acción que se describe en el v. 26: el lavado tiene el propósito de que la novia esté limpia para su boda (la segunda cláusula *hína* depende *de manera inmediata* del v. 26, pero en su esencia, por supuesto, del v. 25). Es con seguridad más natural y más acorde con la analogía por lo tanto, considerar al *loutrón tou húdatos* como parte de la analogía es decir, como el baño nupcial que precede a la boda y le sirve de preparación. La otra alternativa es decir que recoge la metáfora del matrimonio en el v. 25, la abandona en el v. 26, y la vuelve a tomar en el v. 27. Pero esta interpretación es mucho menos plausible. Además, la analogía nupcial es común en las Escrituras: Mt. 25:1; Mr. 2:20; Jn. 3:29; Ro. 7:2-4; I Co. 6:17; II Co. 11:2; Ap. 19:9, 21:2, 22:17; en el Antiguo Testamento véase Is. 54:4, 5; 62:5; Os. 2:14-17, 19, 20; también Jer. 3:8; Ez. 16:8-13. Si en realidad Ez. 16:8-14 es la raíz de este pasaje (J. A. T. Robinson, *The Body* [1952] 82 n. 1) no sorprende en absoluto que el autor ampliara la analogía e incluyera el baño nupcial, puesto que Ez. 16:8 se refiere de manera explícita al lavado *en húdati.* Entre los que aceptan la referencia al baño nupcial se incluyen H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913) 251; L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (ET 1959) 310; véase también los que menciona R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (ET 1964) 5; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) n. 375.

La pregunta es entonces: Si en la analogía la boda equivale a la parusía, ¿a qué alude el baño nupcial? Algunos responderán: "Al bautismo". Pero debemos más bien referir la ilustración de modo directo a la obra de purificación y santificación interior que realiza el Espíritu.[27]

1. Las manchas y arrugas, etc. (v. 27) representan las manchas y los estragos del pecado. Así como el baño nupcial quita toda la suciedad y todas las manchas, la purificación de Dios elimina todo pecado.

2. Cristo efectúa la limpieza, y su instrumento de limpieza no es el agua sino lo que ésta significa tan a menudo en la Escritura: el Espíritu.

3. La novia es la Iglesia. Decir que la *Iglesia* se lava literalmente en agua es bastante inapropiado;[28] es más sencillo pensar en la Iglesia, como Iglesia, purificada y santificada por el Espíritu (comp. 4:4). Es decir, debemos dirigirnos de inmediato de la figura del baño nupcial a la realidad espiritual de la purificación, pero no por la vía del bautismo con agua. Es en la incorporación del Espíritu en el Cuerpo, la Iglesia, y mediante la incorporación del Espíritu, que uno participa en la purificación y santificación de la Iglesia que opera el Espíritu (comp. I Co. 12:13).

4. El verbo que describe la purificación *(katharízein)* ha dejado de pertenecer desde hace mucho tiempo a la esfera devocional de la pureza ritual, y en la religión del Nuevo Testamento ocupa el lugar de una purificación y santificación espiritual y moral.[29] Es la palabra que derriba las barreras antiguas entre puro e impuro (Mr. 7:19; Mt. 23:25, 26; Lc. 11:39; Hch. 10:15, 11:9), por lo que la defensa de Pedro en cuanto a su conducta respecto de Cornelio es que Dios purificó *(kathárisas)* sus corazones por la fe (Hch. 15:9). Aparece sólo tres veces en la literatura paulina. Tito 2:14 muestra su sentido con claridad, y en II Co. 7:1 vuelve a observarse el mismo significado de purificación moral.

5. Asimismo *hagiázein* sólo puede referirse a una acción espiritual. En Pablo *hagiázein* es una de las grandes obras del Espíritu Santo (Ro. 15:16; I Co. 6:11; I Ts. 4:7, 8; II Ts. 2:13; I Co. 3:16, 17); aquélla en que aparta al convertido para Dios. No tiene lugar en la cruz ni en la confirmación, sino en la conversión-iniciación, porque es la que nos convierte en cristianos.[30]

6. Contra la opinión de la mayoría de los exegetas, *rema* significa "predicación (del evangelio)",[31] no confesión bautismal; menos aún una fórmula bautismal. Los pasajes paulinos determinantes son Ro. 10:8, 17 donde *to rema,* de la cita Dt. 30:14, se define como "lo que predicamos"; se nos dice que la fe viene por el mensaje, y el mensaje mediante la proclamación de Cristo *(dia rematos jristou).* Este es el sentido en los dos casos de *rema* en Ef. 5:26, 6:17. Es la predicación de Dios lo que el Espíritu usa como espada. Y es la predicación lo que el Espíritu utiliza para purificar el corazón del creyente (comp. Stg. 1:18, 21; I P. 1:23).[32]

En general, Pablo emplea *rema* sin artículo cuando equivale a "predicación". El artículo aparece con *rema* en Ro. 10:8 sólo porque *"to rema"* incluye la cita de Dt. 30:14 (la técnica "pesher" clásica). La ausencia o presencia de

Jristou o *theou* no afecta el sentido. Dudo que *to rema* deba considerarse como la confesión que se menciona en Ro. 10:9. El texto original más aceptable de 10:9 no contiene *to rema*. Pablo ya ha interpretado *to rema* de Dt. 30:14 como "lo que predicamos" (10:8). En 10:9 procede a incluir e interpretar las frases siguientes de Dt. 30:14, a la manera "pesher" típica, y las usa para definir *la respuesta a la rema* más bien que la *rema* en sí. Además, la ausencia del artículo en Ef. 5:26 nos impide referir *rema* a la confesión bautismal. La confesión parece haber tenido fórmulas establecidas desde los primeros tiempos en adelante, por lo cual sería más probable que una referencia a la misma se expresara como "*la* confesión" como en He. 4:14, 10:23; comp. I Ti. 6:13); mientras que la predicación del evangelio podía tomar una gran variedad de formas, y podía mencionársela sencillamente como "(la proclamación (del evangelio)", como en Ro. 10:17 y Ef. 6:17. Sólo cuando Ef. 5:26 se atribuye de manera directa al bautismo como tal, en *remati* nos causa dificultad y nos vemos precisados a forzar el significado dándole un sentido teórico y menos natural, hecho que vale la pena tener en cuenta en el contexto de toda esta investigación.

7. Para finalizar, hemos observado que Pablo usa el bautismo en especial como metáfora y como símbolo. Su analogía del matrimonio tendría muy poco valor si sólo simbolizara un símbolo. Pero hemos visto con claridad cuán a menudo Pablo se dirige de la metáfora a la realidad. La circuncisión, por ejemplo, no es una ilustración del bautismo, sino de la circuncisión interior, del sello del Espíritu. Por lo tanto, en este caso, el baño nupcial representa la purificación y santificación interior del Espíritu. Su paralelo en el drama real de la iniciación es el bautismo con agua. Pero ambos señalan de modo directo al corazón del asunto; no se señalan uno al otro.

Tito 3:5-7

Podrían citarse estos versículos en favor de la tesis pentecostal, ya que el *anakaínosis pneúmatos hagíou* (se encuentra) separado del *loutrou paliggenesías* [33] y sólo se relaciona con la cláusula subsiguiente para describir el derramamiento pentecostal del Espíritu; [34] además, el *dikaiothéntes* podría considerarse cronológicamente anterior al *genethomen.* [35] El resultado neto sería:

Conversión	*Bautismo del Espíritu*
El nos salvó mediante	
el lavado de regeneración	y de renovación del Espíritu que derramó sobre nosotros abundantemente mediante Jesucristo nuestro Salvador para que pudiéramos
habiendo sido justificados	convertirnos en herederos en la esperanza de la vida eterna.

Pero esto no resulta de mayor utilidad.

1. Versículo 5. *Paliggenesía* y *anakaínosis* son virtualmente sinónimos. No pueden emplearse con facilidad para significar dos acontecimientos y experiencias distintos y separados. Ser regenerado *es* ser hecho de nuevo. A lo sumo, podemos decir que las dos frases describen la misma transformación desde ángulos apenas diferentes.[36] Más aún, ambas frases, *lout. pal.* y *anak. pn. hag.*, se rigen por la frase *diá.* Si las ideas hubieran sido distintas y se hubiera tratado de acontecimientos separados, hubiera sido natural que se repitiera el *diá.* Debe preferirse por lo tanto la nota marginal de NEB: "el agua de la regeneración y de la renovación del...", tomándose *pal.* y *anak.* como subordinados a *loutrou.*[37] Además, así como es difícil distinguir *pal.* de *anak.*, es difícil también separar *pal.* de *pneuma hágion* como el Espíritu de la regeneración. "La regeneración se efectúa por el Espíritu Santo."[38] *Esosen* describe por consiguiente la acción salvadora de Dios en la que El efectúa la regeneración por el poder renovador del Espíritu Santo: una sola acción con dos aspectos diferentes, no una serie de acciones.

2. Versículo 6. En la cláusula siguiente se describe la manera en que el Espíritu Santo se presenta para realizar esta operación de regeneración y renovación. Es evidente que es el derramamiento del Espíritu lo que efectúa la (regeneración y) renovación del Espíritu, de manera que el *exéjeen* debe describir el mismo suceso que el *ésosen.* La clara alusión a la tradición de Pentecostés (*ekjéo* se usa con el Espíritu en el Nuevo Testamento sólo en este caso y en Hch. 2:17, 18, 33) constituye un obstáculo decisivo tanto para las ideas pentecostales acerca de la conversión como para aquéllos acerca del bautismo del Espíritu. Porque aquí es el derramamiento pentecostal del Espíritu —el bautismo del Espíritu— lo que efectúa la regeneración y la renovación en la salvación. El Pentecostés *es* regeneración y renovación.

3. Con *dikaiothéntes* tenemos una vez más un participio aoristo coincidente, dado que ningún paulinista pensaría distinguir el acontecimiento de ser justificado[39] del de convertirse en heredero "en la esperanza de la vida eterna", o del acontecimiento de convertirse en cristiano; pasajes tales como Ro. 3:24; 8:17; I Co. 6:9-11; Gá. 4:5-7; Ef. 1:11 lo muestran con suficiente claridad. Tampoco podemos separar este *dikaiothéntes* de lo que lo precede: la cláusula *hína* describe el propósito del derramamiento pentecostal y también el del *ésosen.*[40] El propósito salvador de Dios, que consiste en que podamos ser justificados y convertirnos en herederos, se efectúa por el bautismo del Espíritu.

Algunas veces se ha considerado que II Ti. 1:6 se refiere a la confirmación (por ejemplo F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* [1909] 35-41; W.

K. Lowther Clarke, *Confirmation or the Laying on of Hands* [1926] 10), o al bautismo del Espíritu (O. Roberts, *The Baptism with the Holy Spirit* [1964] 46-7); pero la interpretación más consistente relaciona este versículo, junto con I Ti. 4:14 (comp. también 1:18; 5:22), con una separación para una obra especial (equivalente a nuestra "ordenación"), como lo sugieren también *járisma* (no *doreá)* en ambos pasajes y la porción paralela en Hch. 13:1-3. Sólo me resta referirme al excelente estudio de Barrett y a los artículos de D. Daube y J. Jeremias que aquél también menciona (*The Pastoral Epistles* [1936] 71-2, 93, y también 47, 81). II Ti. 1:7 abarca con mayor amplitud a todos los cristianos y al don del Espíritu en la conversión: comp. Ro. 8:15.

Es evidente, por lo tanto, que Pablo está describiendo de la manera más completa y amplia posible, el acontecimiento único de convertirse en cristiano. El derramamiento del Espíritu no es algo distinto de la renovación, ni ésta de la regeneración. Convertirse en herederos tampoco es distinto de ser justificados, y ninguno de éstos es distinto de ser salvos. El propósito de Dios en el acto de la salvación es nuestra justificación y nuestra adopción; el instrumento mediante el cual lleva a cabo tal propósito es "el lavado de la regeneración y la renovación con el Espíritu Santo que derramó sobre nosotros en abundancia mediante nuestro Señor Jesucristo".

Respecto del Espíritu como agente de la "generación" en los escritos de Pablo véase Gá. 4:29 y I Co. 4:15 junto con 2:4 comp. II Co. 3:6; sobre el Espíritu y la justificación véase págs. 131, 157 y 172 s. de este volumen; y acerca del vínculo entre el Espíritu y la *kleronomía* véase Ro. 8:15-17; I Co. 6:9-11; Gá. 3:14, 18, 4:6, 7; Ef. 1:13, 14.

Pero ¿qué es este *loutrón?* La mayoría de los comentaristas acepta sin vacilación que se refiere en especial al bautismo. Pero creo una vez más que debemos considerarlo en este caso como una purificación espiritual que efectúa el Espíritu. *Loutrón* es con preferencia la acción de lavar (o el agua que se usa en ella), antes que el receptáculo que se usa para el lavado.[41]

El sentido que encontramos en las otras cuatro ocasiones en el griego bíblico es "lavado" (Cnt. 4:2, 6:6; Elesiástico 34:25; Ef. 5:26). Aquila usa *loutrón* en Sal. 61:8, 107:9 como "vasija para lavarse", pero la versión de Aquila data del año 130 de la era cristiana. Cuanto más antigua sea la fecha de la "expresión fiel", mayores son las probabilidades de que el uso bíblico sea concluyente. Por otra parte, cuanto más estrechamente relacionemos el *loutrón paliggenesías* con la terminología pagana contemporánea, mayores son las probabilidades de que *loutrón* tenga el sentido de "baño". No obstante, esta última relación es más discutible. Mientras que *paliggenesía* parece haberse tomado de la terminología religiosa contemporánea, en general en los cultos sacramentales la idea de regeneración no había estado relacionada con el baño preliminar. Este era sólo un baño de limpieza (R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*

[ET 1964] 14; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* [ET 1967] 259-60, 270).

Además, puesto que *paliggenesías* y *anakainóseos* dependen de *loutrou*, y ninguno de ellos puede ser independiente o estar separado del Espíritu, conviene tomar "regeneración y renovación" como un mismo concepto que describe el lavado del Espíritu Santo: el lavado de regeneración y de renovación, que lleva a cabo el Espíritu Santo.[42] Sugiero que esto, aunque tiene sus dificultades, se confirma con el *exéjeen* del v. 6. El autor se refiere al Espíritu como "derramado" porque está pensando en la actividad regeneradora y renovadora del Espíritu en términos de agua y de lavado. Es la limpieza y la purificación que experimentamos cuando el Espíritu se derrama sobre nosotros, lo que produce nuestra regeneración y nuestra renovación.[43] Cuanto más definida es la alusión consciente a Pentecostés, más fuerte es la sugerencia. Porque el derramamiento del Espíritu en Pentecostés estaba simbolizado por el (lavado del) bautismo (juánico), pero era independiente en su totalidad del rito del agua. No se hace ninguna mención aquí del bautismo con agua como tal, si bien puede estar implícito en la idea de que el bautismo con agua, que representa ese lavado, fue también la oportunidad en que tuvo lugar.

En verdad, esto estaría más de acuerdo con la ilustración de la conversión que hemos extraído de Pablo y de Lucas, que una definición donde el bautismo como tal se describiera en términos de regeneración y renovación. Y si pudiéramos estar seguros de que esta "expresión fiel" fue escrita o dictada por Pablo mismo, el asunto estaría solucionado. Asimismo, si Lucas fue amanuense de Pablo y coautor, o ajustó el pensamiento de Pablo en sus propias palabras después de la muerte de éste,[44] la alusión a Pentecostés sería tanto más exacta y la interpretación del "lavado del Espíritu" tanto más cierta. Debemos, sin embargo, tener en cuenta la posibilidad de que tengamos trabajando aquí a un teólogo diferente, uno cuyas ideas tengan más afinidad con la teología (quizá) de Juan 3:5. En tal caso habría que inclinarse en favor de la traducción: "el baño de la regeneración y de la renovación que efectúa el Espíritu Santo". El bautismo sería, no sólo la oportunidad de la regeneración, sino que el rito en sí se caracterizaría por la regeneración y la renovación que tendrían lugar en él. No sólo eso, sino que se le daría también al bautismo con agua un papel funcional en el acontecimiento de la salvación: "El nos salvó... mediante *(diá)* el baño..." Esto no significa, sin embargo, que podamos referirnos a que aquí el bautismo efectúe la regeneración o transmita el Espíritu Santo. El genitivo *pneúmatos hagíou* no indica dependencia de *loutrou*, sino el instrumento que efectúa el *paliggenesía kai anakaínosis*. El Es-

píritu se derrama no *dia loutrou* sino *dia 'Iesou Jristou.* Quedaría entonces abierto el camino para interpretar el papel funcional del bautismo en términos de fe, como lo hemos estado haciendo hasta ahora, y tendríamos que optar por una u otra de las dos traducciones que ofrece Beasley-Murray: "el lavado *que se caracteriza por* la regeneración y la renovación que obra el Espíritu Santo", o "el lavado *en el cual* el Espíritu Santo obró la regeneración y la renovación".[45] Por la evidencia de las Cartas paulinas que no admiten refutación, esto no puede considerarse típico de su teología de la conversión-iniciación. Por otra parte, tampoco es en su contexto absolutamente antipaulino.

Si I Ti. 6:12, 13 se refiere a la confesión bautismal, como parece más probable (véase Beasley-Murray 204-6), sólo nos resta observar que es ésta la que se recuerda a Timoteo, y no cierta eficacia sacramental del bautismo como la que algunos ven reflejada en las exhortaciones de Col. 3.

Si I Ti. 6:12, 13 se refiere a la confesión bautismal, como parece más probable (véase Beasley-Murray 204-6), sólo nos resta observar que es ésta la que se recuerda a Timoteo, y no cierta eficacia sacramental del bautismo como la que algunos ven reflejada en las exhortaciones de Col. 3.

II Ti. 2:11-12 no debe atribuirse al bautismo (en contrario J. Schneider, *Baptism and Church in the New Testament* [ET 1957] 34-5; Beasley-Murray 207-9), pero incluye una referencia a la muerte con Cristo que se experimenta en la conversión-iniciación. El eco de Ro. 6:8 lo confirma ya que, como vimos, la idea que encontramos allí se había transmitido del sacramento que se menciona en el v. 4. (Obsérvese que una vez más la muerte está situada en el pasado mientras que la vida se ubica en el futuro; es una antítesis poética, por supuesto, pero concuerda en realidad con el pensamiento de Pablo en Ro. 6:1-11). Exponer el resto del himno en términos de "vivir la vida bautismal" (una frase frecuente en Moss: N. Clark en *Crisis for Baptism* [ed. B. S. Moss 1965] es introducir una idea ajena al Nuevo Testamento. La idea que Pablo sustenta es más bien vivir la vida *kata pneuma.*

Hemos visto una vez más cómo Pablo, en un esfuerzo por describir la riqueza y variedad de la experiencia de la conversión-iniciación, ha utilizado metáforas y analogías extraídas, por ejemplo, del mundo comercial (Ef. 1:13, 14), o de los acontecimientos significativos de la vida humana, como el nacimiento (Tito 3:5), el matrimonio (Ef. 5: 25-27) y la muerte (Col. 2:11, 12,20, 3:3). En todos los casos la idea se ha centralizado de manera total en las realidades espirituales y en la obra interior del Espíritu, antes que en algún rito externo. Nunca menciona una segunda etapa como la que sostienen los pentecostales y los "confirmacionistas". Se ha presentado al bautismo con toda claridad como la oportunidad de la venida vivificadora del Espíritu (Col.

2:12; Tito 3:5, 6 [?]) y la expresión de la fe (Ef. 4:5), pero sólo como eso.

Conclusión

Durante toda la Parte Tercera hemos continuado nuestro debate con los pentecostales por una parte y los sacramentalistas por la otra. Hasta donde concierne a la teología pentecostal, nuestra tarea ha consistido en buscar una recepción del Espíritu que Pablo distinguiera de la conversión-iniciación. La mayoría de los pentecostales reconoce el valor de Ro. 8:9 y acepta que para ser cristiano uno debe haber recibido el Espíritu en cierto sentido. Pero para ellos el centro de la atención recae en una *segunda* recepción del Espíritu que intentan hallar en los escritos de Pablo con tanta frecuencia como les es posible, identificándola con términos tales como ungimiento, sello, y promesa. Nuestro estudio ha demostrado: que Pablo conoce sólo una recepción del Espíritu, no dos; que los conceptos de ungimiento, sello, derramamiento, promesa, don, etc., se refieren todos a esa única venida del Espíritu; que esta venida del Espíritu es el corazón y la esencia de la conversión-iniciación; y que Pablo usa aun el mismo título de "bautismo del Espíritu" para describir únicamente el instrumento que Dios utiliza para incorporar al convertido en Cristo.

Existen unos pocos pasajes que podrían implicar venidas frecuentes del Espíritu (I Ts. 4:8; Gá. 3:5; Fil. 1:19; Ef. 5:18). Sin embargo, resulta más adecuado considerar que los dos primeros describen la actividad continuada de Dios a medida que más y más seres se convierten en cristianos (comp. Jn. 1:33), que juzgar que se refieren a una ádiva continuada del Espíritu a seres individuales (véase pág. 138 del presente libro, n. 2). Fil. 1:19 debe considerarse como el suministro que proporciona el Espíritu" (M. R. Vincent, *Philippians and Philemon* [ICC 1897] 24; F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians* [1959] 62). La interpretación más verosímil de Ef. 5:18 admite la idea de una plenitud repetida del Espíritu (en contrario H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* [1968] 74-78; dado que la prohibición se refiere a una acción repetida y no a un estado continuo *[methúsko* no *methúo]* la exhortación debe entenderse de manera similar). Sin embargo, esto no puede proporcionar ninguna base a los pentecostales. Porque esta distinción es la misma que aparece en Hechos: experiencias repetidas de ser llenos (es decir, poseídos o controlados) por el Espíritu, percibidas por un individuo o individuos que ya habían sido bautizados definitivamente por el Espíritu. Pablo no tiene conocimiento de una *segunda* dádiva o plenitud especial y definitiva del Espíritu.

En lo que concierne a la teología sacramentalista, resulta claro que la clasificación de muchos pasajes de Pablo como "bautismales" se basa en un concepto equivocado del pensamiento paulino. La falta de apreciación de lo concreto y vital de la experiencia espiritual en la época del Nuevo Testamento, ha llevado con mucha frecuencia a ele-

var lo periférico y secundario a una posición de importancia fundamental. Se ha procedido a hacer manifestaciones que sobrepasan los límites de la teología paulina, sin tener en cuenta el contexto ni respetar como se debiera el criterio de Pablo. Se ha llegado a conclusiones "obvias" sin comprobar si en realidad lo eran para Pablo.

En especial, debemos reiterar que *baptízein* no significa en sí mismo "bautizar con agua", ni incluye necesariamente ninguna referencia al bautismo con agua; que *baptízesthai eis* no es lo mismo que *baptízesthai eis to ónoma,* siendo que esto último describe la operación y el significado del rito del agua, mientras que lo primero es una de las innumerables metáforas que Pablo usa para describir la llegada del Espíritu al individuo como el don de vida nueva que Dios otorga en respuesta a la fe: que *báptisma* es el rito del agua en sí y simboliza el entierro (no la resurrección), recordatorio permanente de la ruptura definitiva del iniciado con su antigua forma de vida egocéntrica; y que, en general, la experiencia interior y espiritual no puede relacionarse con ceremonias exteriores y materiales, sea por vía de ecuación o de dependencia directa.

La negativa inicial de usar "bautismo" como término general o palabra "concertina" se ha justificado ampliamente, aun cuando Pablo no intensifica su distinción entre bautismo con agua y bautismo del Espíritu como lo hace Lucas. La experiencia intensa de recibir el Espíritu (no el bautismo) y el efecto de su venida (no el bautismo) ocupa siempre el primer plano en el pensamiento de Pablo, tanto cuando se refiere a los sucesos pasados como en cuanto a su teología. El bautismo con agua es el instrumento con que el individuo expresa su fe y se entrega a Jesús como Señor. Pero no debe considerársele como el instrumento por el que Dios le acepta o le trasmite el Espíritu.[46] Para Pablo es el Espíritu quien constituye la señal de la aceptación de Dios, y los instrumentos de la gracia salvadora de Dios son el Espíritu y el evangelio; el acto de gracia decisivo es el don del Espíritu que se otorga a la fe expresada en el bautismo.

Suele sostenerse que Pablo menciona tan rara vez al bautismo porque era una noción común entre todos los cristianos, y su papel podía darse por sentado sin referencia explícita (K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul* [1911] 384). Pero podría decirse lo mismo en la predicación, de la fe y de la recepción del Espíritu. Sin embargo, Pablo los menciona con frecuencia. Lo que sugiere que para Pablo estos tres elementos eran decisivos en la conversión. El bautismo, aunque importante, estaba sin embargo subordinado a estos tres. Por consiguiente, parecería ser una falsa interpretación del pensamiento de Pablo otorgar al rito del agua un papel dominante y determinante en el acontecimiento o la teología de la conversión-iniciación. Es en realidad completamente sin fundamento expresar que Pablo hace del bautismo "la piedra angular de su doctrina de la sal-

vación en relación con Cristo" (en una contraposición Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* [ET 1964] 21), en una contraposición A. R. C. Leaney, *SJT* 15 [1962] 394-9; E. Lohse, *Kerygma und Dogma* 11 [1965] 318; E. Fuch, *Studies in the Historical Jesus* [ET 1964] 173).

Resumiendo, donde los sacramentalistas podrían decir, Dios nos incorpora en Cristo y nos concede el Espíritu *en el bautismo* y *por el bautismo,* Pablo diría: Nos entregamos *en el bautismo y por el bautismo* a Cristo, quien se nos da en el Espíritu y mediante el Espíritu, y sólo así nos une consigo mismo y con su pueblo.

NOTAS

1 *Pneuma* en Ef. 1:17 es el Espíritu Santo, al que se menciona en la misma forma que en Ro. 8:15.

2 J. B. Lighfoot, *Colossians and Philemon* (1875) 181; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 56; Beasley-Murray 158. Como señala Beasley-Murray, el lenguaje bautismal no comienza en realidad hasta el v. 12a (153).

3 C. F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (1962) 94-96.

4 E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (Moffatt 1930) 44; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (1964) 108; F. W. Beare, *IB* 11 (1955) 196; lo mismo J. C. Lambert, *The Sacraments in the New Testament* (1903) 180; Beasley-Murray 153 n. 1; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 59; H. Martin; *BO* 14 (1951-52) 220.

5 Véase también A. W. Argyle, *ExpT* 68 (1956-57) 198.

6 Véase pág. 167 del presente libro.

7 Este es el criterio corriente entre los principales comentaristas de Europa continental: M. Dibelius y H. Greeven, *An die Kolosser; Epheser and Philemon* (HNT 1953) 31; Lohmeyer (véase n. 4) 111; A. Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* tomo 7 (1928) 278; C. Masson; *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens* (1950) 126 n. 4; O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963) 153 n. 14; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (ET 1964) 68; G. Delling, *Dit Taufe im Neuen Testament* (1963) 124; M. Barth; *Die Taufe — Ein Sacrament?* (1951) 259; W. Marxsen; *Introduction to the New Testament* (ET 1968) 182; E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (1968) n. 4; los exegetas de habla inglesa sin embargo refieren en general *en ho* al bautismo (T. K. Abbott, *Ephesians and Colossians* (ICC 1897) 251-2; Scott [véase n. 4] 45; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* [1948] 62; Beasley-Murray 153-4; F. F. Bruce, *The Epistle to the Colossians* [1957] 234 [con menos seguridad]; RSV; NEB; TEV).

8 En contra N. C. Tannehill, quien afirma, sin prueba suficiente, que Col. 2:11-13 es una forma más primitiva del tema bautismal que Ro. 6 *(Dying and Rising with Christ* [1967] 10).

9 Aun cuando el *en ho* se refiera al bautismo en el v. 12b, sólo puede darse a *en* un significado local, dado que la función instrumental se atribuye a la fe.

10 Lighfoot (véase n. 2) 200, 206-7; Abbott (véase n. 7) 272; 278; Masson (véase n. 7) 135, 143; Beare (véase n. 4) 208 y sigs.; Lohse (véase n. 7) 180, 205-6; Mollat en *BNT* 4; Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow* 6 7; Schweizer, *NTS* 14 (1967-68) 3; comp. Bruce (véase n. 7) 258, 272.

11 Véase también Schnackenburg (véase n. 7) 72.

12 Comp. Dibelius-Greeven (véase n. 7) 40; Scott (véase n. 4) 62. Véase también pág. 132 del presente libro.

[13] R. M. Riggs, *The Spirit Himself* (1949) 54, 61; H. Horton; *The Baptism in the Holy Spirit* (1961) 13; J. Brooke, *Light on the Baptism of the Holy Spirit* (s/fecha) 21-22; D. Prince, *From Jordan to Pentecost* (1965) 70-1; B. Allen, *New Life and New Power* (1965) 9; pero comp. M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* (1964) 44. Con respecto a una interpretación equivalente en la doctrina del movimiento de santidad véase por ejemplo J. E. Cumming. *Through the Eternal Spirit* (s/fecha) 145.

[15] W. F. P. Burton, *Moods and Tenses* 61.

[16] H. Schlier, *Der Brief and die Epheser* (1957) 39.

[17] Schlier 66.

[18] B. F. Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (1906) 14-16; J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (1904) 66, 146; Scott (véase n. 4) 149-50; Schlier (véase n. 16) 66-7.

[19] Muy recientemente por G. Johnston: "Los que lo aceptan son 'sellados', bautizados, con agua; con esta agua y mediante ella, el Espíritu de Dios inunda sus vidas" (*Ephesians, Philippians; Colosians and Philemon* [1967] 11); y J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost* (1968) 153-4. Scott (véase n. 4) hace la sorprendente declaración de que "en el Nuevo Testamento el bautismo se menciona con frecuencia como un sello" (148). Pero véase lo que mencionamos en pág. 155.

[20] Westcott (véase n. 18) 16; Schlier (véase n. 16) 70; comp. *The Theology of Christian Initiation* 23; Thornton, *Confirmation Today* 9; y véase lo que citamos en pág. 164 n. 58. Lo que Schlier discutet sobre este punto es típico de su sacramentalismo.

[21] Schlier (véase n. 16) 109-11; Schnackenburg (véase n. 7) 73-78. Véase también E. Larsson, *Christus als Vorbild* (1962) 106; Bieder (véase n. 4) 225-7; y los citados por W. G. Kümmel quien sostiene que Efesios en "una 'plática sacramental posbautismal' dirigida a los cristianos recién bautizados para recordarles su bautismo" (*Introduction to the New Testament* [ET 1966] 251); comp. R. Bultmann. *Theology of the New Testament* (ET 1952) I 142-3; M. Bouttier, *Christianity according to Paul* (ET 1966) 39; Kirby (véase n. 19) 154 y sigs. Schlier (véase n. 16) llega a pensar que Pablo entiende el bautismo como un viaje celestial (111), teniendo en cuenta quizá la explicación de Reitzenstein sobre el significado del bautismo *Mandaean* (véase G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* [ET 1967] 21-2).

[22] El hecho de que Pablo no mencione la Cena del Señor implica que está pensando en las condiciones iniciales de la vida cristiana (Wescott [véase n. 18] 58-9; Schlier [véase n. 16] 158 n. 2).

[23] Abbott (véase n. 7) 107; Robinson (véase n. 18) 93; Dibelius-Greeven (véase n. 7) 79; Schlier (véase n. 16) 185.

[24] Schlatter (véase n. 7) 202.

[25] La primera tríada consiste de los elementos que Dios da; la segunda tríada da los elementos presentes en la respuesta del hombre.

[26] G. Kittel, quien corrigió *rématí* por *haímati*. J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (1962) 169; M. Barth (véase n. 7) 472; Iglesia de Escocia, *Biblical Doctrine* 38.

[27] Comp. E. K. Simpson, *The Epistle to the Ephesians* (1957) 121-32. En-

tre los que piensan que se alude al bautismo con la imagen del baño nupcial se encuentran Westcott (véase n. 18) 84; Abbott (véase n. 7) 168; Lambert (véase n. 4) 178; F. Prat, *Theology of St. Paul* (ET 1945) II 216 n. 2; Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens* (1953) 212; F. W. Beare, *IB* 10 (1953) 722-3; N. A. Dahl, *Kurze Auslegung des Ephesehbriefes* (1965) 70; Bieder (véase n. 4) 166; comp. F. Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians* (1963) 158-9. Beasley-Murray no se define (201).

[28] H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser* (NTD 1965) 87.

[29] F. Hauck, *TDNT* III 417; 423-6.

[30] Véase también la crítica de Beasley-Murray a la interpretación de Robinson-Barth (201-2).

[31] Lambert (véase n. 4) 176-7; J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias* (1961) 89 n. 2; Foulkes (véase n. 27) 158; comp. E. K. Simpson (véase n. 27) 131 n. 35.

[32] Esto concuerda con exactitud con el énfasis paulino de que la predicación es un factor decisivo en la conversión (véase lo ya expresado en página 160 n. 7).

[33] Una interpretación antigua, que se remonta hasta Teodoreto, por la cual *loutrou paliggenesías* se refiere al bautismo y *anakainóseos pneúmatos hagíou* a la confirmación (véase e.g. F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* [1909] 98-102; J. Coppens citado por Schnackenburg [véase n, 7] 86; también NEB y JB).

[34] El pastor L. F. Woodford de la asamblea pentecostal de Cambridge de 1965, atrajo mi atención a los siguientes paralelos que contienen la narración de Pentecostés y a los otros pasajes "pentecostales" de Hechos: 1) *exéjeen... plousios*, Hch. 2:17-18, 33, 10:45; 2) *ef' hemas* —el enfáico *epí*— Hch. 2:17, 18, 8:16, 10:44, 11:15, 19:6; Lc. 24:49; 3) *dia 'Iesou Jristou;* Hch. 2:33.

[35] El pastor Woodford citaba a H. Alford *(Greek Testament)* en su apoyo y nos refería también a las siguientes versiones: AV, RV, NEB; R. F. Weymouth, J. N. Darby, J. B. Rotherham, F. C. Conybeare, B. S. Eason se refiere a "una larga tradición exegética" y sostiene que "justificados" describe un acontecimiento que ocurre *antes* del bautismo *(The Pastoral Epistle)* [1948] 103). Comp. la traducción de J. N. D. Kelly en *The Pastoral Epistles* (1963) 248.

[36] De igual manera la mayoría de los comentaristas, Véase en especial Lampe (véase n. 2) 59-60; Schnackenburg (véase n. 7) 10-11; E. F. Scott, *The Pastoral Epistles* (Moffatt 1936) 175.

[37] De igual modo la mayoría; véase en especial Lampe (véase n. 2) 59-60; C. K. Barrett, *The Pastoral Epistle* (1963) 142.

[38] Barrett (véase n. anterior) 142; véase también Lampe (n. 2) 60.

[39] Cualquier diferencia entre *dikaióo* aquí y justificación en los otros escritos paulinos antes que probar esto presupone la diferencia de autores Véase Beasley-Murray 215-6; Kelly (véase n. 35) 253-4; J. Jeremias. *Die Briefe an Timotheus und Titus* (NTD 1963) 67; Barrett (véase n. 37) 143; comp. M. Dibelius y H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (HNT 1966) 113

[40] Comp. C. Spice, *Les Épîtres Pastorales* (1947) 280.

[41] Véase Robinson (véase n. 18) 205-6; Simpson, *Pastorals* 114-5.

[42] Comp. TEV; R. F. Horton, *The Pastoral Epistles* (1911).

[43] Comp. G. Kittel, *Theologische Studien und Kritiken* 87 (1914) 43-4; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatic* IV/4 126; y véase Schnackenburg (véase n. 7) 13. En cuanto a la idea de la limpieza espiritual comp. II Tim. 2:21; Tito 2:14.

[44] Comp. C. F. D. Moule, *Bulletin of the John Rylands Library* 47 (1965) Nº 2, 430-52; A. Strobel, *NTS* 15 (1968-69) 191-210.

[45] Beasley-Murray 211, 214-5 (el subrayado me pertenece); comp. Bultmann (véase n. 21) 101; Scheweizer, *TWNT* VI 444.

[46] Comp. F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (1926) 426-7; J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament* (1952) 70; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (1962) 79.

CUARTA PARTE

CAPITULO 14

¿UN PENTECOSTES JOANICO?

El Cuarto Evangelio es muy importante para los pentecostales pues les muestra con claridad que los discípulos fueron regenerados antes de Pentecostés y habían recibido el Espíritu antes de esa fecha. De manera especial, la transmisión del Espíritu en la noche del domingo de resurrección (20:22) parece indicar fuera de toda duda razonable, que el bautismo del Espíritu cincuenta días más tarde fue por lo menos una segunda y diferente obra del Espíritu en las vidas de los discípulos. [1]

Ya he tratado en forma resumida en el capítulo IV la debilidad fundamental de este argumento. Consiste en suponer que Juan, Lucas y Hechos son relatos históricos más o menos de la misma especie, tan uniformes en su manera de presentar los hechos y los sucesos que pueden ensamblarse de inmediato entre sí de manera cronológica (siendo *Hch.* 2, *por ejemplo, el cumplimiento de Juan* 7:38-9). Pero tal deducción no tiene en cuenta las cuestiones fundamentales: ¿Cuál es la verdad que Juan y Lucas desean transmitir? Y ¿cómo tratan de transmitirla? El hecho es que los cinco primeros libros del Nuevo Testamento no son una planicie llana de historicidad homogénea. Montañas teológicas (y madrigueras de topos) interrumpen la llanura, y es un error creer que cuando escalamos una de estas montañas nos adelantamos en la historia al mismo paso que cuando atravesamos la planicie.

Una de esas montañas es la manera en que Juan trata la muerte de Jesús. Dicho con mayor sencillez, Juan quiere demostrar la unidad de los acontecimientos decisivos en la culminación del ministerio de

Jesús —muerte, resurrección, ascensión, dádiva del Espíritu—, hecho que se observa con mayor claridad por su uso de los vocablos *doxázein* y *hupsoun*. Cada cierto tiempo se señala al lector el acontecimiento de la glorificación de Jesús (7:38, 12:16, 23, 13:31, 17:1), la hora *(hóra)* decisiva de la acción divina (2:4, 7:30, 8:20, 12:23, 27, 13:1, 17:1),[2] que no abarca sólo la resurrección y la ascensión de Jesús, ni simplemente su muerte, sino a todas ellas juntas. Juan no desea considerarlas acontecimientos separados, sino más bien un solo acto de glorificación.

Así en 12:23, 24 y en 13:31 se piensa en especial en la muerte (comp. 21:19; en 12:32 y 17:5 el pensamiento más prominente es el de la ascensión); y en 7:39 y 12:16 resalta el acontecimiento que da como resultado la dádiva del Espíritu y el despertar de la memoria (que es también obra del Espíritu: 14:26). En ningún caso (excepto uno) *doxázein* se refiere a uno *u* otro de los acontecimientos, sino a todos ellos como una sola hora de glorificación. Y aun donde se contemplan dos actos de glorificación separados (13:31, 32) Juan tiene la precaución de agregar *euthús.*

Lo mismo ocurre con *hupsóo* (3:14, 8:28, 12:32, 34). Como reconocen los comentaristas más recientes, Juan utiliza este vocablo no sólo para referirse al levantamiento de Jesús en la cruz, sino también a su elevación al cielo, es decir, su ascensión: la misma palabra incluye a los acontecimientos cronológicamente distintos que pertenecen a la misma acción.[3] En resumen, Juan presenta como un conjunto conceptual unitario los actos redentores del Hijo del Hombre de morir, resucitar, ascender y otorgar el Espíritu. La acción decisiva de la salvación no está completa hasta que el Hijo del Hombre ha ascendido y ha otorgado el Espíritu.

¿Qué influencia tiene este hecho —que Juan trate los acontecimientos que efectúan la redención tanto teológica como cronológicamente— sobre el pasaje crucial, Juan 20:22? No faltan razones para creer que en este punto Juan está más interesado en la unidad teológica de los sucesos que en su separación cronológica. Por lo menos, 20:17 parece implicar que la ascensión fue la consecuencia inmediata de la resurrección y en algún sentido había tenido lugar entre 20:17 y 20:19.[4] Esto significaría sencillamente que Juan comparte la creencia de Lucas y de Pablo de que es sólo el Glorificado quien otorga el Espíritu, siendo el don divino la consecuencia inmediata de su ascensión.

La pneumatología de Juan parece confirmar esta interpretación. En la conversación con Nicodemo se describe la nueva vida prometida como *ánothen* (3:3, 7), *ek pneúmatos* (3:5, 6, 8), y como la consecuencia de creer en el Hijo del Hombre levantado *(hupsothenai* - 3:14). Es evidente que ello tiene una relación estrecha con el pensamiento

inmediatamente anterior de la ascensión al cielo del Hijo del Hombre (3:13). Esto implica que el nacimiento *ek pneúmatos* es la consecuencia de la ascensión del Hijo del Hombre y de la fe en quien fue así exaltado.

Es probable que Juan quiera que leamos también 3:5 a la luz de 7:39. En otras palabras, el nuevo nacimiento mediante el Espíritu no era posible hasta después de la resurrección. Juan no hubiera dejado de escribir en tiempo presente puesto que se está dirigiendo a sus contemporáneos, y 7:39 es demasiado explícito para admitir cualquier referencia al Espíritu (fuera de las que se relacionaban con Jesús) que deba atribuirse a la época anterior a la muerte de éste.

La larga plática de Juan 6 concluye con un ensamblamiento similar de la ascensión con el ministerio vivificador del Espíritu (6:62, 63); y la interpretación joánica del tema de los tabernáculos indica con claridad que para Juan el don del Espíritu era la consecuencia de la glorificación de Jesús en su muerte, resurrección y ascensión (7:39).

Los relatos del Paracleto son más complejos, pero el mensaje principal es el mismo. El tema dominante es la continuidad entre las intervenciones de Jesús y el Paracleto.[5] El Espíritu toma posesión como *állos parákletos* donde el primer Paracleto abandona. En verdad, podríamos decir que Jesús continúa presente con y en sus discípulos mediante el Paracleto. En otras palabras, una relación netamente espiritual debe remplazar lo que era también una relación física (14:18-23). Es por ello que Jesús debe ausentarse en poco tiempo, es decir, ir al Padre, lo que equivale a ser levantado en sufrimiento y glorificación (14:28; 16:5, 16-24, 28). Sólo entonces puede venir el Paracleto (16:17).[6] Como en 7:39, la llegada del Espíritu espera la ascensión y es el resultado inmediato de la partida de Jesús a la gloria.

Juan ha registrado así una cantidad de promesas y profecías de la venida del Espíritu, pero *sólo una venida.* Más aún, ha vinculado esa venida con el acontecimiento unitario de glorificación y elevación, tanto en los primeros pasajes con miras al futuro como en el hecho real (20:22). Es natural, por lo tanto, decir que Juan quería que sus lectores encontraran el cumplimiento de esas antiguas promesas en la insuflación de 20:22, antes que en un momento posterior que él no registra.[7] De esa lista de promesas que se cumplen en 20:22 no podemos excluir la profecía de Juan 1:33. El ministerio de Jesús como bautizador del Espíritu Santo es subsiguiente a su ministerio como Cordero de Dios (1:29). Podríamos decir por lo tanto, que en 20:22 Juan registra el bautismo del Espíritu que reciben los discípulos.

Si la conclusión es correcta, el argumento pentecostal cede ante 20:22. Sin embargo, no estoy al fin convencido de que Juan mismo extraería esa conclusión. Aunque no podríamos negar el interés de Juan en imprimir orientación teológica a la sucesión cronológica de los acontecimientos, no sería exacto decir que lo primero desconoce y suprime en su totalidad a esto último. La separación cronológica de los distintos sucesos registrados en 20 (incluyendo el lapso entre la muerte y la resurrección de Jesús) se mantiene (20:1, 19, 26). Asimismo, el argumento de que 20:17 indica la unidad teológica de la ascensión con la resurrección, y de que la ascensión se produjo a continuación del encuentro de Jesús con María, no satisface plenamente. De cualquier forma que calculemos, el *oúpo* (20:17) conserva un lapso bastante amplio entre la resurrección y la ascensión.

C. F. D. Moule, *Novum Testamentum* 5 (1962) 175-6, explica también el contraste entre 20:17 y 20:27 como debido a las diferentes necesidades y circunstancias de los dos discípulos a que se refieren. En cada uno de los casos el contacto físico fue muy diferente *(mé mou háptou:* "No te tomes de mí", NEB), y no hay ningún indicio en la escena con Tomás de que la ascensión ya hubiese ocurido. Todo lo que se deduce con claridad es que ellos pueden ver y tocar a Jesús; y la bendición de 20:29 es para los que no pudieron verlo y tocarlo por sí mismos y aceptan el testimonio de los que pudieron hacerlo (comp. I Jn. 1:1-3). La diferencia de las reacciones ante Jesús resucitado en los versículos 16 y 28, quizá no tenga significación a este respecto (en contrario W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* [1958] 88) en vista de la similitud de las respuestas de los vs. 18 y 25: En una comunicación privada el profesor Moule señala también que el *anabaíno* está contenido en el mensaje que María tiene que hacer llegar a los discípulos, y no como parte de la razón por la que María debe abstenerse de tocarle. El *oúpo anabébeka* difícilmente implica que Jesús estaba en ese momento en el proceso de la ascensión; y *anabaíno* puede traducirse como "estoy por ascender" (C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* [1955] 470; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* [Jean] 512), o "voy a ascender" (acotación de NEB). Véase también Sanders y Mastin, *The Gospel According to St. John* (1968) 429.

Dado que Juan conserva esta clara separación cronológica no se ganaría nada colocando la ascensión antes de las apariciones en resurrección corporal.[8] La finalidad teológica todavía puede lograrse sin desbaratar el orden de los sucesos (como lo demuestra 20:1).

Si la teología hubiera desbordado la cronología en su totalidad, hubiéramos esperado que el *anabaíno* estuviera en los labios de Jesús mientras estaba todavía suspendido en la cruz. Algunos piensan en realidad que 19:30 se ha formulado con deliberación *(parédoken to pneuma)* para indicar que el don del Espíritu es el resultado inmediato del levantamiento del Hijo del Hombre (E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* [1947] 532; R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* [1956] 319-20; R. E. Brown, *NTS* VI; F. M. Braun, *Jean le Théologien* III [1966] 168); y 19:34,

al representar la muerte de Jesús y la efusión del Espíritu (véase págs. 222 y sig. de este libro), simboliza en verdad con exactitud la unidad de los grandes actos redentores (el Espíritu vivificador viene sólo del Crucificado y como resultado inmediato de su glorificación). Pero en ese caso 20:19-22 sólo refuerza el hecho de que puede lograrse la finalidad teológica sin prescindir de la cronología. No obstante, en lo que concierne a 19:30, R. Bultmann opina que la frase tiene el mismo significado que el *afeken to pneuma* de Mt. 27:50 y el *exépneusen* de Mr. 15:37 *(Das Evangelium des Johannes* [1950] 523 n. 1), y para C. K. Barrett 20:22 no admite una dádiva del Espíritu anterior *(The Gospel According to St. John* [1965] 460; comp. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* [1936] 497).

Puede ser preferible, por lo tanto, interpretar las promesas del Paracleto de 14:16, 26, 15:26 y 16:7, omitiendo la de 20:22 (la que no se describe naturalmente como un "envío" del Espíritu, en especial del Padre o por el Padre), sólo como un otorgamiento posterior del Espíritu, subsiguiente al retorno final de Jesús al Padre después de varias apariciones a los discípulos. El relato de Juan podría entonces encajar cronológicamente en la narrativa de Los Hechos: Juan tendría conocimiento de dos otorgamientos del Espíritu, aunque registrara sólo uno, y el bautismo del Espíritu prometido (1:33) podría referirse sin dificultad al Pentecostés que no se menciona.

Puede ocurrir sin embargo, que Juan deseara que considerásemos los dos ministerios de Jesús mencionados por el Bautista como íntimamente relacionados. Es decir, en el bautismo del Espíritu Jesús transmite la purificación y el perdón del pecado, lo que se hace posible por su muerte sacrificial como Cordero de Dios. 20:22 sería entonces el bautismo del Espíritu de los discípulos mediante el cual recibieron las bendiciones que se acababan de obtener con el levantamiento y la glorificación de Cristo.

Para evitar el contraste histórico entre el "Pentecostés lucano" y el "Pentecostés joánico" se ha sostenido con cierta periodicidad que 20:22 no describe una dádiva real del Espíritu, sino que señala con anticipación hacia Pentecostés, como si Jesús estuviera diciendo: "Cuando oigan el sonido del viento (equivalente a *pneuma* que equivale a soplo) entonces recibirán el Espíritu." Esta es una especulación insostenible que hace muy poca justicia al texto. Bultmann señala que el empleo de *lambânein* corresponde a la terminología de la comunidad cristiana en Ro. 8:15; I Co. 2:12; Hch. 8:15 y sigs., *etc. (Das Evangelium des Johannes* [1950] 476 n. 5).

Debo confesar que me siento acorralado entre estas dos interpretaciones. Por un lado, el mensaje teológico de Juan es claro: los dos grandes momentos de la redención (crucifixión-resurrección y ascensión-dádiva del Espíritu) no son independientes uno de otro: el Espíritu es el Espíritu (aliento) de Jesús, de Jesús glorificado en la muerte, resurrección y ascensión, y la dádiva del Espíritu es la culminación y la consumación de estos acontecimientos salvadores decisivos. Por otra

parte, es igualmente obvio que puede subrayarse de modo apropiado el motivo teológico sin desordenar la reseña cronológica. De manera que una ascensión al cielo puede considerarse una unidad teológica con la ascensión en la cruz que duró por lo menos tres días y con bastante probabilidad tanto como cuarenta y tres días antes.[9]

Nuestra conclusión hasta aquí es sencillamente que en este punto la tesis pentecostal no puede ser rechazada por completo. Juan puede muy bien haber considerado que el bautismo del Espíritu era una segunda y distinta acción del Espíritu en la experiencia espiritual de los primeros discípulos. Pero el pentecostal debe demostrar algo más que esto: a saber, que la experiencia de los apóstoles es, o puede ser, un modelo que puede repetirse en las vidas de los cristianos posteriores. Es al dar este paso adicional que equivoca el camino. Porque la secuencia cronológica de los acontecimientos de las vidas de los apóstoles es única e irrepetible. La venida del Hijo enviado por el Padre para morar entre los hombres en carne humana era algo que nunca antes había ocurrido y que nunca ha ocurrido desde entonces. De manera similar, la relación de los discípulos de Jesús con El en el período anterior a Pentecostés sencillamente no puede repetirse.

Este punto merece una ampliación adicional:

1. Para los primeros cristianos, el ministerio de Jesús era la línea divisoria entre las dispensaciones: "la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo" (1:17). Jesús cumplió muchas de las predicciones mesiánicas y de las esperanzas escatológicas de Moisés y los profetas (1:45, 4:25, 26, 5:39, 46, 6:31-35, 8:56).[10] Produjo un esplendor luminoso que no existía antes y puso en marcha el juicio divino (3:19, etc.). Al hacerlo así alteró los "términos" de la salvación: de allí en adelante la vida eterna fue en esencia cuestión de creer en él (3:16-18, 36, 5:24, etc.). Lo cual nunca pudo haber sido antes.

2. Es importante tener en cuenta que fue la totalidad de la misión lo que efectuó este cambio: no sólo su vida, sino en especial su muerte, resurrección y ascensión. Para Juan la fe salvadora es la fe en el Jesús que fue levantado (3:14-16; 12:32). En especial, Jesús no podía enviar el Espíritu hasta que hubiera sido glorificado (en la muerte y la resurrección, 7:39); sólo entonces los que creían en él podrían recibir el Espíritu, que es el agua viva que se convierte en una fuente de agua que brota para vida eterna (4:14). En otras palabras, no es sino hasta después de la muerte y resurrección de Jesús que es posible, aún para los pentecostales, referirse a los discípulos como "cristianos convertidos genuinos" (D. Prince). De cualquier ma-

nera que interpretemos la limpieza de que se habla en 13:10, 11 y 15:3, no podemos darle el significado de conversión cristiana.

La puntuación de 7:37, 38 es un problema bien conocido de difícil solución. El resultado es importante puesto que casi con seguridad determina si Jesús es la fuente de ríos de agua viva o si lo es el creyente (si bien véase J. Blenkinsopp, *NTS* 6 [1959-60] 95-98). En mi opinión, la mejor interpretación es la que presentan las palabras de Jesús de la manera siguiente:

eán tis dipsa erjestho prós me,
kai pinéto ho pistéuon eis emé.
kathos eipen he grafé...

(Comparten esta opinión M. J. Lagrange, y los autores y Padres occidentales que él cita [*Evangile selon Saint Jean*, 214-5]; C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* [1922] 109 y sigs., G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* [Moffatt 1928] 207; C. C. Torrey, *Our Translated Gospels* [1936] 108-11; Hoskyns, *The Fourth Gospel* [1947] 321-2; W. F. Howard, *IB* 8 [1952] 588-9; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 349; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [1950] 228; G. D. Kilkpatrick, *JTS* 11 [1960] 340-2; M. Black. *The New Testament Doctrine of the Spirit* [Hoyt lectures, inéditas, 1963] Conferencia 5; F. Mussner, *Praesentia Salutis: Gesammelte Studien zu Fragen und Themen Testamentes* [1967] 139-42; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* [1967] 199-200, 291; Sanders y Mastin, *The Gospel According to St. John* 213-4; NEB; JB; acotación en RSV; véase en especial W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* [1960] 160-5, y R. E. Brown, *The Gospel According to John* [i-xii] [Anchor Bible, 1966] 320-7). En otras palabras, se invita al creyente a beber del agua viva que fluye del cuerpo de Jesús cuando es glorificado (comp. 19:34) véase págs. 222 y siguientes de este libro.

3. Todo cuanto he expresado se confirma con suma claridad en 20:22 y con el uso que Juan hace allí de *enefúsesen*. Es la palabra que se usa en Gn. 2:7, Ez. 37:9 y Sabiduría 15:11 [11] para describir la creación del hombre, el soplo divino *(pneuma;* en Gn. 2:7 *pnoé)* que da vida a lo que de otra manera sería un cadáver. En otras palabras, Juan presenta la obra de Jesús como una creación nueva: Jesús es el autor de la creación nueva como lo fue de la antigua (1:3). [12] Si los pentecostales buscan el momento en que los apóstoles [13] fueron regenerados pueden encontrarlo aquí y no antes. Sólo entonces se les comunicó la vida (hálito) espiritual de la creación nueva.

Dado que los pasajes del Espíritu —3:5-8, 4:10-14, 6:63, 7:37-39— se refieren a la acción vivificadora del Espíritu, tienen que remitirse a 20:22 antes que a una llegada posterior del Espíritu. Debemos subrayar este punto respecto de 7:37-39, en vista de la exposición pentecostal que ve en estos versículos una invitación para que los cristianos reciban el Espíritu (O. Roberts, *The Baptism with the Holy Spirit* [1964] 25; M. C. Harper, *Walk in the Spirit* [1968] 16). Esta interpretación queda excluida con la puntuación y la interpretación ya mencionadas. Pero aun cuando se retenga la otra puntación la fe que da como resultado la morada y la superabundancia del Espíritu en el creyente es la

misma acción que se describe en 3:15, 16, 18, 36; 5:24; 6:47; 12:46; 20:31; es decir, la entrega de fe inicial. El aoristo del v. 39 demuestra que no podemos dar ninguna otra interpretación al presente del v. 38.

El confuso *oupo en pneuma* de 7:39 no debe interpretarse de manera ontológica sino fundamental (como en 4:24). En lo que concierne a la experiencia del Espíritu en los discípulos el Espíritu no existía hasta 20:22. Todavía no habían comenzado a experimentar esa relación con Jesús por medio del Espíritu que fue sólo posible después de su exaltación y de su ascensión (C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 184; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* [1955] 272; R. E. Brown, *The Gospel According to John* 324; H. F. Wodehouse, *Theology* 67 [1964] 310-12). [i-xii] [*Anchor Bible*, 1966].

4. Si bien esto justifica el argumento principal de los pentecostales —en el sentido de que los apóstoles fueron regenerados antes de Pentecostés— no justifica sin embargo que tomen la experiencia de los apóstoles como *la* experiencia o como una norma *posible* para la experiencia actual. Porque 20:22 demuestra que la experiencia de los discípulos estaba determinada por el proceso de la historia de la salvación. El plan de redención de Dios que estaba en desarrollo, se encontraba en una fase de transición crítica como resultado de la encarnación; la antigua dispensación de la ley estaba cediendo su lugar a la dispensación de la gracia y la verdad (más abundante); una etapa de la historia de la salvación estaba dando paso a otra. Los discípulos vivieron durante este período de transición, y su experiencia espiritual estaba limitada a lo que era apropiado y posible en cada etapa. Ahora bien. Si comprendemos los hechos significativos de Juan en un esquema cronológico que se encadena con Hechos, tenemos que decir que el período de transición entre las dispensaciones se extendió por lo menos desde la muerte de Jesús hasta Pentecostés, quizá desde el principio de su ministerio hasta Pentecostés, o desde su nacimiento hasta Pentecostés. Lo que ahora llamamos experiencia cristiana plena fue posible sólo después de la ascensión y de Pentecostés, cuando el "abogado procedente del cielo" vino para representar al "abogado que estaba en el cielo" y para actuar en su nombre. Asimismo, la experiencia del nacimiento nuevo y de la creación nueva fue posible sólo después de la muerte propiciatoria del Cordero de Dios y de su resurrección. De la misma manera, la experiencia de la purificación fue posible sólo "mediante la palabra" que el Logos encarnado trajo del Padre (15:3; 12: 48-50; 14:24; 17:14). En otras palabras, en este esquema cronológico debemos distinguir tres hitos decisivos en el período de transición entre las dispensaciones: la venida del Verbo con la palabra, su elevación en la cruz, y su envío del *hállos parákletos* después de su partida (14:25, 26, 15:26, 16:7). A medida que pasaba cada hito los discípulos entraban en una experiencia más amplia que sólo entonces lle-

gaba a ser posible. Hasta la resurrección de Jesús no fue posible que experimentaran el soplo regenerador de Dios; hasta Pentecostés no fue posible que experimentaran el Espíritu de Pentecostés; su experiencia a lo largo de esta fase de transición estaba limitada a lo que era posible en ese momento.

En 14:17 es probable que *éstin* sea el texto original, a pesar de que sea el de más difícil interpretación (NEB, JB, TEV). Los tres verbos reflejan el momento en que Juan escribía (Barrett, *The Gospel According to St. John* 387), o los tiempos en presente tienen referencia futura, como en 13:6, 27, 33, 14:3; 15:27, 20:17, 21:23 (J. H. Bernard, *St. John* [ICC 1928] 546; Lagrange, *Évangile selon Saint Jean* [1936] 384; Sanders y Mastin, *The Gospel According to St. John* [1968] 328; véase C. F. D. Moule, *Idiom Book* 7). Teniendo en cuenta a 7:39, las palabras de Jesús en 14:16, 20, 23 (verbos en las tres) no podían aplicarse a los discípulos hasta después del envío del Espíritu: tampoco parece haber ninguna distinción teológica significativa en este momento entre permanecer el Espíritu con ellos y estar dentro de ellos.

Todo esto significa simplemente que es imposible considerar la experiencia de los apóstoles a lo largo de este período como una pauta posible, menos aún como la norma, para la experiencia de hoy. Con Pentecostés la fase de transición llegó a su fin; la etapa antigua de la historia de la salvación había pasado en su totalidad y la etapa nueva se encontraba en plena vigencia. En adelante, el acceso a las bendiciones de la dispensación nueva es inmediato, mientras que para los apóstoles estuvo condicionado. Un grupo de experiencias cuyo orden y profundidad se determinaba por un grupo de acontecimientos irrepetibles y de singularidad absoluta (los de Belén a Pentecostés) no puede ser la norma para la experiencia de conversión corriente y el crecimiento cristiano después de Pentecostés. Sólo si Jesús tuviera que vivir, morir, resucitar y ascender una y otra vez, podría considerarse la experiencia de los apóstoles como normativa para la comunidad cristiana posterior, puesto que su experiencia estaba determinada por su relación con el ministerio histórico de Jesús. Si deseamos una norma para la dádiva del Espíritu no la encontraremos en Juan 20:22 o en Hch. 2:4, sino en Hch. 2:38.[14]

Para resumir, Juan demuestra en verdad que no es posible equiparar el bautismo del Espíritu con la regeneración, *excepto en el caso de los apóstoles*. Su mensaje teológico a este respecto indica (y Lucas y Pablo en realidad lo demuestran) que de Pentecostés en adelante el que cree recibe el Espíritu en su poder bautismal purificador y regenerador, el que trae el perdón y la vida de la dispensación nueva. Terminado el período de transición, el énfasis teológico de Juan ya no se ve complicado por un inevitable desajuste cronológico, y la unidad teológica del ministerio vivificador y fortalecedor del Espíritu se convierte también en unidad cronológica.

NOTAS

[1] Por ejemplo M. C. Harper, *Power for the Body of Christ* (1964) 19; D. Prince, *From Jordan to Pentecost* (1965) 66. Véase lo que expresamos en páginas 51 y sig.

[2] Véase también *kairós* (7:6.8) y *nun* (12:31. 13:31; comp. 4:23, 5:25).

[3] Véase en especial R. E. Brown; *The Gospel According to John* (i-xii) (Anchor Bible 1966) 145-6.

[4] Véase W. Bauer, *Johannesevangelium* (HNT 1912) 181-2; G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (Moffatt 1928) 359-60; R. H. Strachan; *The Fourth Gospel* (1941) 328; W. Michaelis; *Die Erscheinungen des Auferstandenen* (1944); C. H. Dodd; *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953) 442-3; R. H. Lightfoot, *St John's Gospel* (1956) 331; W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (1958) 88-90; F. M. Braun *Jean le Théologien* III (1966) 225-8; J. Marsh, *St John* (1968) 639-40; y en especial el archimandrita Cassien; *La Pentecôte Johannique* (1939) 9-91.

[5] C. K. Barrett señala cuán estrecho es el paralelo que guarda la misión del Espíritu con la del Hijo; comp. 15:26 con 8:42; 13:3; 16:27 (*The Gospel According to St John* [1955] 402). Véase también R. E. Brown, *NTS* 13 (1966-67) 126-8.

[6] Comp. D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John* (1959) 18-21; C. F. D. Moule, *MovTest* 5 (1962) 178-80.

[7] Entre los que piensan que el envío del Paracleto tiene conexión con 20:22 se encuentran R. Bultmann, *Das evangelium des Johannes* (1950) 536-7; Barrett (véase n. 5) 474-5; H. Schlier en *Neutestamentliche Aufsätze* (J. Schmid Festschrift 1963) 234-6; O Betz; *Der Paraklet* (1963) 169, y los que hemos citado en n. 4.

[8] Es probable que Juan compartiera la creencia de que las "apariciones en resurrección" eran algo especial (distinto de las visiones y revelaciones posteriores) y llegaron a su fin cuando Jesús regresó definitivamente al Padre (como lo implica 20:29).

[9] En efecto; Lucas es el único autor del Nuevo Testamento que hace una distinción cuidadosa entre Pascua y Pentecostés (S. M. Gilmour, *JBL* 81 [1962] 63).

[10] Bultmann, *Theology of the New Testament* (ET 1952) II 37.

[11] Gn. 2:7 y Ez. 37:9 son las dos únicas ocasiones en que se emplea *emfusáo* para traducir *napah* en la versión LXX; estos dos pasajes junto con Sabiduría 15:11, son los únicos que vinculan *emfusáo* con el soplo creador divino.

[12] Macgregor (véase n. 4) 365; E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (1947) 544; Barrett (véase n. 5) 474; Betz (véase n. 7) 165; J. N. Sanders y B. A. Mastin, *The Gospel According to St John* (1968) 433; H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 640, 643-4; H. M. Ervin, *These are not Drunken as ye Suppose* (1968) 31-2.

[13] Debemos quizá considerar al grupo de "discípulos" como más amplio que el de los apóstoles (¿se hallaban allí María y las otras mujeres? comp. Hch. 1:14), o como representativo de un círculo más amplio de discípulos (¿cuándo recibió Tomás el Espíritu?), o como comprendiendo a los creyentes en general (W. F. Howard, *Christianity According to St. John* [1943] 141; Schweizer, *TWNT* VI 440 y n. 753; E. Käsemann, *RGG* II 1278; D. Hill; *Greek Words and Hebrew Meanings* [1967] 287).

[14] Véase el cap. IX. Comp. J. R. W. Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit* (1964) 11; R. Pache; *The Person and Work of the Holy Spirit* (ET 1956) 38-40,72. Entre los pentecostales; J. D. Stiles reconoce el carácter "dispensacional" de la venida del Espíritu y le da suma importancia (*The Gift of the Holy Spirit* [s/fecha] 65-6).

CAPITULO 15

EL ESPIRITU Y EL BAUTISMO EN EL EVANGELIO DE JUAN

¿Nos da Juan a entender que el Espíritu se transmite mediante el sacramento del bautismo? Pensamos de inmediato en 3:5. En realidad, la respuesta afirmativa se mantiene o se desecha con este pasaje. Los argumentos principales en favor de una referencia al bautismo en 3:5 son los siguientes:

1. El sacramentalismo de Juan: junto con 6:51c-58, se considera a 3:5 como la más explícita de las referencias sacramentales.[1]

2. En vista de la repetición casi temática de "agua" en los primeros capítulos de Juan, suele decirse a menudo que 3:5 es la descripción que el evangelista hace del bautismo cristiano en contraste con el bautismo de Juan (y quizá también con los ritos de purificación judíos.[2]

3. La razón que se da con mayor frecuencia es que el lector cristiano de 3:5 no podría dejar de pensar en el rito de iniciación con que se entra en la Iglesia.[3]

Antes de ocuparnos de estos argumentos, debemos considerar dos puntos preliminares.

1. Debemos prestar cierta atención al cap. 6 por ser la base para poder entender el sacramentalismo de Juan en general (y de 3:5 en particular).[4] Cuando Juan discurre de esa manera desea poner de relieve dos puntos. Primero, que la fe debe estar centrada en un Jesús que en realidad se convirtió en carne y que en realidad murió.[5] Es la realidad de la encarnación y de la necesidad de que el Encarnado muriese para que los hombres puedan recibir la vida eterna, lo que se enfatiza en todo el escrito, y en especial en 6:51c-58.[6] En 6:35

se indica con claridad que el comer y el beber es otra manera de allegarse a *eis 'Iesoun* y creer en El.

Segundo, la vida eterna nos llega mediante el Espíritu que brinda el Hijo del Hombre en su glorificación. Esto se manifiesta con la mayor claridad en los versículos claves 27 y 63.[7] En el v. 27 "el alimento que permanece para vida eterna" es por lo menos muy similar a las "fuentes de agua que brotan para vida eterna" (4:14), es decir, el Espíritu.[8] El futuro *(dósei)* corresponde al don del soplo de vida de 20:22. Y el *esfrágisen* debe referirse a la confirmación que Dios hace del Hijo cuando le unge con el Espíritu en el Jordán.[9] El paralelo con 1:33 es especialmente digno de atención, porque el requisito para bautizar en el Espíritu y para proporcionar el alimento celestial es en ambos casos la unción con el Espíritu. Los versículos 62-3 explican a los escandalizados oyentes que Jesús no está hablando de comer de modo material al Hijo del Hombre en su estado humano, sino acerca de los grandes sucesos vivificadores que son la culminación de su ministerio. Jesús en su humanidad de carne y sangre no les sirve de ayuda, porque el auxilio viene mediante el Espíritu que otorga el Cristo encarnado cuando asciende.[10]

6:32, 35 y 45 pueden también ser significativos aquí, dado que "el uso del vocablo *alethinós* indica suficientemente que el alimento de vida eterna pertenece al orden de *alétheia* y por consiguiente de "*pneuma*" (C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 341), dado que el único paralelo real con la nota de *erjesthai-pisteúein* del v. 35 es 7:37-39 y dado que la cita de *Is. 54:13 se acerca mucho en pensamiento a las grandes promesas del pacto* nuevo de Jer. 31:34 y Ez. 36:27 que Pablo por lo menos consideró cumplidas con el don del Espíritu (II Co. 3:3, 6; I Ts. 4:8; obsérvese cómo 4:9 repercute también en Is. 54:13). Además, con el pensamiento de la muerte de Jesús entramos de inmediato en el acontecimiento complejo de la muerte-resurrección-ascensión-don del Espíritu que Juan considera una unidad indivisible. El lector atento comprenderá por tanto que la asimilación del alimento que da vida, que es el resultado de la muerte sacrificial de Jesús y cuyo consumo trae como consecuencia la vida eterna, debe referirse a la unión espiritual del creyente con su Señor que sigue a la partida de Jesús (14:20, 23; 15:1-8; obsérvese el tema de la permanencia recíproca en 6:56; 14:20; 15:4, 5), y que se efectúa con el envío del otro Paracleto.

El interés en la Cena del Señor es incidental. El propósito principal de Juan es combatir el docetismo, y lo hace subrayando con marcado énfasis lo indignante de la encarnación *(sárx, trógein)*. Es muy posible que esté utilizando el lenguaje de una versión alternativa de las palabras de la institución de la Ultima Cena. Pero si es así, debemos entonces observar que el uso principal que Juan hace de ella no es describir el efecto del sacramento en sí, sino la unión del

Jesús ascendido con sus adeptos mediante el Espíritu.[11] Cualquier referencia que se hace al sacramento mismo no revela una exaltación del sacramento como instrumento para recibir el Espíritu y la vida de Cristo, sino más bien una advertencia bastante severa contra cualquier falsa fidelidad literal. La carne eucarística no sirve de nada: la vida llega mediante el Espíritu y las palabras de Jesús.[12]

Esto confirma lo que de todas maneras pudimos haber inferido del silencio de Juan acerca de la última cena y del bautismo de Jesús. Es decir, que Juan se preocupa por que no se dé demasiada atención al rito externo, y por que no se piense que el Espíritu está unido de alguna manera con los elementos materiales, como si el Espíritu, y la vida que El trae, puedan sólo obtenerse mediante estos elementos o en relación con ellos. En las reflexiones del cap. 6 Juan desea sobre todo recalcar que Jesús mismo es la fuente y el sustento de la vida eterna; sólo El, realmente encarnado, en su persona íntegra, da la vida.[13] Es sólo el Jesús encarnado *entregado a la muerte*, quien es el pan de vida. No importa cuán esencial fuera la encarnación para la obra de redención; para Juan quien da la vida no es simplemente el Jesús descendido, sólo como *sárx*, sino por el contrario también ascendido, cuando se entrega mediante el Espíritu y en el Espíritu.[14] Cuando recibimos el Espíritu de Cristo con fe comemos la carne y bebemos la sangre del Cristo encarnado y crucificado.

En el capítulo 6 el evangelista parece estar contemplando un contacto y un acto de unión con Cristo por la fe, inicial e irrepetible, mediante el cual se transmite la vida al hombre en vez de una venida, una fe y un comer repetidos (C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* [1955] 243; Sanders y Mastin, *The Gospel According to St. John* [1968] 190). 6:15c y 62, 63 dejan bien aclarado que esta entrada a una unión vivificadora con Cristo sólo puede obtenerse con su muerte, y la lleva a cabo el Espíritu que Jesús otorga cuando asciende "a donde estaba antes", de una sola vez. En último análisis, el énfasis del cap. 6 descansa en la obra de redención unificada de la muerte resurrección, ascensión y don del Espíritu de Cristo (comp. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* [NTD 1963] 121).

2. El '"agua" se menciona con frecuencia en el Cuarto Evangelio y debe colocarse a 3:5 en el contexto del uso total que Juan hace del concepto, tarea necesaria que los exegetas pasan por alto demasiado a menudo. De un examen de las referencias pertinentes —1:26, 31,33, 2:1-11 (4:46), 3:5, 3:22-26, 4:7-15, 5:2-9, 7:37-39, 9:7, 11, 13:1-16, 19:34— surgen los siguientes hechos importantes.

Primero, Juan usa "agua" de dos maneras distintas: a modo de contraste y a modo de comparación. En los capítulos 1, 2, 3, y 5, el agua representa la dispensación antigua (en su calidad prepara-

toria, su pobreza, su simple exterioridad, y su incapacidad para socorrer), en *contraste* con lo que Jesús otorga en la dispensación nueva (representado por el don del Espíritu, el vino y la sanidad).

Respecto del cap. 1, véase lo expresado en pág. 25. Respecto del cap. 3, véase págs. 25 y siguientes. La mayoría de los comentaristas reconoce que el agua en el cap. 2 representa la pobreza de la dispensación antigua en contraste con la riqueza de la nueva. O ¡¿debemos inferir que Juan se propone comparar desfavorablemente el bautismo cristiano con la Cena del Señor?!

Si existe un simbolismo en el cap. 5, es el del contraste entre la Torá que prometía vida a los hombres, pero que en realidad no hizo nada por ellos, y la palabra vivificadora de Jesús (C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 319; R. H. Lighfoot. *St John's Gospel* [1956] 149; R. E. Brown, *The Gospel According to John* [i-xii] 211; H. G. Marsh, *St John* [1968] 249-50; también Sanders y Mastin, *The Gospel According to St John* [1968] 161). Es increíble que O. Cullmann encontrara en este pasaje una referencia al bautismo (*Early Christian Worship* [ET 1953] 85-87), ya que todo lo que relata la historia es que el agua del estanque no curó al hombre y que ni siquiera contribuyó a su curación. Sólo la palabra de Jesús efectuó la cura (comp. 15:3). ¿Es quizás el cap. 5 semejante a una advertencia contra una actitud sacramentalista hacia el bautismo, que funda su esperanza en una ansiada eficacia automática del rito del agua, antes que en Jesús y su palabra (comp. W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* [1966] 271-2)?

En los caps. 4, 7, y 19, el agua es una *metáfora* del Espíritu que da el Jesús glorificado en su ascensión (en contraste con el agua puramente material de la dispensación antigua en el pozo de Jacob y en la fiesta de los tabernáculos [?]).

Algunas consideraciones sugieren que el agua a la cual Jesús se refiere en el cap. 4 es el Espíritu en su obra vivificadora. Las más importantes son las siguientes: 1) la describe como *he dorea tou theou.* Puesto que para Lucas y con mucha probabilidad en He. 6:4 *dorea* es equivalente al Espíritu Santo, y puesto que Pablo está muy familiarizado con este sentido (véase lo citado en pág. 147, se deduce que *he dorea tou theou* era una expresión más o menos corriente en los comienzos del cristianismo para designar al Espíritu Santo; 2) "el don del Espíritu" y *húdor zon* se usaron en el judaísmo para describir la Torá (Strack-Billerback II 433-4; C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* 195); nos encontramos de nuevo con el contraste entre el orden antiguo (caracterizado por la ley) y el nuevo (caracterizado por el Espíritu), como lo confirma 4:12-14, 23,24 (comp. Ro. 7:6; II Co. 3:6). Juan parece haberse apropiado de la comparación corriente de Sabiduría con las aguas del Antiguo Testamento y haber identificado Sabiduría no con la Torá sino con el Espíritu Santo (W. L. Knox, *Hellenistic Elements* 64; comp. Brown, *The Gospel According to John* 178-9; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* [HNT] 467); 3) la dependencia de las ideas entre 4:14b y 6:63a; 7:38, 39; 4) al usar *hállomai* (4:14), que en ninguna otra ocasión se refiere al agua, Juan puede haber estado pensando en la obra del Espíritu en Jue. 14:6, 19; 15:14; I S. 10:10, las únicas veces en que

hállomai se traduce *saleah;* 5) el agua que se bebe y que se convierte en el que la bebe en "una fuente de agua que mana para vida eterna" difícilmente puede referirse al bautismo (en contrario A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul* [ET 1931] 355-6; O. Cullmann, *Early Christian Worship* 80-84; A. G. H. Corell, *Consumatum Est* [ET 1958] 60; R. E. Brown, *The Gospel According to John* 179-80). Compárese 7:37-39.

En 19:34, la referencia fundamental es antidocética (véase la manera admirable con que Beasley-Murray trata el tema. *Baptism Today and Tomorrow* [1966] 224-6). Se tiene quizá en consideración un conjunto de imágenes más amplio: mientras que la sangre confirma la realidad de su muerte, el agua simboliza el derramamiento del Espíritu (Beasley-Murray 225-6; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 349 n. 2; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* [1955] 462-3; Sanders y Mastin, *The Gospel According to St. John* 412; N. Clark, *Approach to the Theology of the Sacrament* [1957] 28; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannes-evangelium* [1960] 172; O. Bettz, *Der Paraklet* [1963] 167-8; F. M. Braun, *Jean le Théologien* III [1966] 168; M. Barth, *Die Taufe — Sakrament?* [1951] 167-8), Esta idea puede parecernos grotesca, pero lo que está en el pensamiento de Juan es la ilustración de 7:38 (obsérvese que el énfasis en la fe de 7:38,39 es el mismo de *hína* kai *humeis pisteúete;* 19:35; según R. E. Brown, *The Gospel According to John* 323, la mayoría de los autores coincide en la relación que existe entre 7:38 y 19:34). La idea de Juan no es que los sacramentos tienen su origen en la muerte de Cristo (en contrario A. Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul* [ET 1931] 358; O, Cullmann, *Early Christian Worship* 114-5; Corell, *Consumatum Est* [ET 1958] 75 —la sangre se menciona antes que el agua (Schweitzer en *Neotestamentica* 381; Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* [NTD 1963] 242; M. Barth, *Die Taufe* 416)— sino que el Espíritu y la vida del Espíritu vienen directamente del Crucificado como resultado de su glorificación (lo mismo K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/4 137-8). No debemos dar a los sacramentos la importancia o la función del Espíritu.

En los caps. 9 y 13, el agua no tiene significado independiente; el simbolismo está centrado en la fuente de sanidad y en el acto de purificación.

Como la mayoría de los comentaristas recientes, creo que Juan quiere darnos a entender que Jesús mismo es *ho apestálmenos* (9:7). El estanque de Siloé representa a Jesús, *no* al bautismo. *El* es la fuente del agua que cura, así como es la fuente del agua que da nueva vida (4:14; 7:37,38). Es probable que Juan no se proponga que descifremos ningún simbolismo en el agua, puesto que no lo menciona. De modo similar, en el cap. 13 el agua es sólo parte del equipo escénico para la acción central, como el lebrillo y la toalla. El lavado de los pies mismo es un *semeion* que representa la muerte de Cristo y la limpieza espiritual que trae consigo. Pedro pide lo imposible, una limpieza más completa y se le reprende en el v. 10 cuyo significado más aproximado es el textual y que puede interpretarse como una polémica contra los gnósticos que reclaman una salvación más completa. Véase mi próximo artículo en *ZNW*.

Para abreviar, Juan usa el agua como un *ejemplo* de lo que pertenece a *ta káto*, o para *simbolizar* lo que pertenece a *ta áno*.

Segundo, en general el agua simboliza para Juan algo distinto a sí misma (aun en los caps. 9 y 13 donde las acciones en que se incluye simbolizan la inspiración espiritual y la purificación espiritual). Las dos excepciones con los caps. 1 y 3, donde el agua se refiere al bautismo con agua. Pero en estos casos el agua denota bautismo con agua como un simple rito externo que pertenece al orden de las purificaciones judías y que es sólo preparatorio para el bautismo del Mesías: el bautismo del Espíritu.

Tercero, el evangelista registra sólo otras dos referencias al agua en labios de Jesús (en los caps. 4 y 7). En ambas ocasiones se usa el agua como una metáfora del Espíritu en su acción vivificadora.

A la luz de estos hechos debemos efectuar una nueva evaluación de los tres argumentos que se usan para sostener el punto de vista de que 3:5 es una referencia al bautismo.

1. "El sacramentalismo de Juan" es una expresión inadecuada. En su evangelio Juan no demuestra un interés especial en los sacramentos. Esto no significa que sea antisacramentalista; pero excluye en verdad el criterio de que gran parte de su simbolismo estaba dirigido a los sacramentos. Podemos decir que su simbolismo señala y representa los mismos hechos básicos de la vida eterna que Jesús ganó y otorgó y que los sacramentos señalan y representan. Pero ello es muy diferente de decir que sus símbolos representan a los sacramentos en sí, y que indican que la vida eterna se recibe mediante los sacramentos. No podemos decirlo. Nuestro examen nos ha demostrado que el simbolismo de Juan tiene siempre su centro en Jesús, y en Jesús como el mediador de la salvación escatológica. Es decir, en su acción salvadora cuando culmina su ministerio con su glorificación y exaltación, y sobre todo con su don del Espíritu; porque es mediante el Espíritu que se otorga la vida eterna a sus seguidores. La única referencia razonable a un sacramento (en el cap. 6), lejos de presentar a la Cena del Señor como un canal mediante el cual se recibe la vida eterna, por el contrario, descarta esta sugerencia de manera específica. Indica más bien que el lenguaje sacramental puede usarse con propiedad para describir la obra vivificadora del Espíritu en el creyente, *sólo mientras no se lo interprete de modo literal* (es decir, como una comida y bebida material). Esto disminuye en gran parte la probabilidad de una referencia al sacramento en 3:5, y excluye casi en su totalidad cualquier sugerencia de que el bautismo con agua sea el canal mediante el cual interviene el Espíritu vivificador.

2. El argumento que se extrae del contexto del episodio de Nicodemo queda muy debilitado. En el contexto inmediato, el agua se encuentra bastante alejada del contraste entre la dispensación antigua y la nueva —como un ejemplo de lo que pertenece a *ta káto*— como contrapuesta al don del Espíritu. Pero la mención del agua en 3:5 es de un orden distinto: en 3:5 existe coordinación (no contraste) entre el agua y el Espíritu. Es más probable por lo tanto, que pertenezca a ese otro grupo de referencia del agua que simbolizan algo más que agua, que simbolizan lo que pertenece a *ta áno*. Además, en el episodio paralelo del cap. 4 tenemos un ejemplo del otro uso joánico del agua: como símbolo de la obra vivificadora del Espíritu (4:14). Si tiene algún significado el hecho de que estas referencias al agua, junto con 7:38, sean las únicas que aparecen en labios de Jesús, y que en cada ocasión haya un vínculo triple entre el Espíritu, el agua y la vida, sugeriría que el agua de 3:5 simboliza también la obra vivificadora del Espíritu.

3. El argumento de que ningún lector cristiano podría dejar de ver el bautismo cristiano, aunque poderoso, debe dar prioridad al argumento que se infiere de la teología de Juan. Además de dar por sentado que sabemos cuándo se escribió el Evangelio, y que los lectores a quienes iba dirigido tenían una buena comprensión del sacramento, presupone también que Juan tenía el propósito de adecuar su escrito al contexto de dicha comprensión sin contradecirlo o alterarlo de modo radical. Pero el evangelio mismo difícilmente da crédito a esas suposiciones.[15] Por el contrario, Juan parece contradecir todo sacramentalismo que suponga de parte de sus lectores.

Por otra parte, no debemos catalogar sencillamente a 3:5 junto con las otras referencias al agua y al Espíritu. Porque en 3:5 el agua y el Espíritu no están ni contrapuestas ni igualadas, sino más bien coordinadas; ambas juntas son instrumentos para efectuar el nacimiento *ánothen*. Aún más importante, en los otros pasajes sobre el agua, el agua con la cual se contrasta o se compara el Espíritu tiene un punto de referencia en el pasaje que se halla fuera del contraste y de la semejanza (el agua del bautismo de Juan, el agua del pozo de Jacob, el agua de los tabernáculos, el agua del costado de Jesús). ¿Por qué entonces habla Jesús de agua en 3:5,[16] cuando la idea de nacimiento *ánothen* en sí no lo requiere (como lo demuestran los otros versículos)? ¿Cuál es el punto inicial de referencia del agua en 3:5? La respuesta más verosímil es que el autor se proponía que sus lectores consideraran el agua en primer lugar en función del bautismo de Juan, puesto que en los otros pasajes pertinentes de los tres primeros

capítulos el agua se refería directamente a los ritos de purificación de la dispensación antigua, en particular el bautismo de Juan *en húdati.*[17]

Si esto es así, el lector debe entonces considerar que 3:5 significa que la conversión-iniciación cristiana es más que el bautismo joánico *en húdati:* consiste en el bautismo con agua (cristiano) y el don del Espíritu en relación íntima,[18] o en una purificación por el Espíritu, purificación simbolizada por el bautismo de Juan *en húdati.*[19] Esto parece confirmarse por el lenguaje utilizado en el episodio mismo.

1. El nacimiento *ex húdatos kai pneúmatos* equivale al nacimiento *ánothen* (vs. 3, 7), en contraste con el nacimiento *ek tes ges.* Así como Juan es *hó on ek tes ges* en contraste con *hó ánothen erjómen* (3:31), el bautismo de Juan *en húdati* debe contraponerse al nacimiento del agua y del Espíritu. En vista de 1:33 y 3:8, es evidente que el Espíritu es el elemento decisivo del contraste. Esto admitiría cualquiera de las dos interpretaciones que se sugieren más arriba. Pero los mismos versículos excluyen la posibilidad de interpretar 3:5 en función del así llamado bautismo-del-agua-y-del-Espíritu.[20] El Nuevo Testamento no conoce tal bautismo. Es más probable que agua signifique bautismo con agua y que Espíritu signifique bautismo del Espíritu. Y que el nacimiento de lo alto implique *ambos* bautismos en relación muy íntima.

N. Clark sugiere que en 3:5 "el evangelista reflexiona en el bautismo de Jesús mismo, cuando el agua y el Espíritu estaban asociados" (*Approach to the Theology of the Sacraments* 27, quizá siguiendo a O. Cullmann, *Early Christian Worship* [ET 1953] 76). Pero esta línea de razonamiento queda suspendida en el aire puesto que no tiene punto de apoyo en el otro extremo: si Juan hubiera pensado en semejante asociación, difícilmente hubiera dejado de describir el bautismo de Jesús y la forma en que el agua y el Espíritu se unieron. Véase lo que expresamos en la página 41.

2. El nacimiento *ex húdatos kai pneúmatos* es el nacimiento *ek tou pneúmatos* en contraste con el nacimiento *ek tes sarkós* (v. 6). Si sitúa en su totalidad dentro del dominio de *ta áno,* y totalmente fuera del dominio de *ta káto.*[21] Es algo imposible para el hombre (v. 4), algo que el hombre no puede manejar, arbitrar, o realizar. Sólo el Espíritu puede otorgarlo. Y se da misteriosamente, de manera que la venida del Espíritu no puede restringirse a un momento preciso ni a un modo preciso, y el efecto de su venida no puede medirse. Por el contrario, simplemente se tiene consciencia de su presencia en el creyente (v. 8).[22] Esto no concuerda con el criterio de que Juan pensaba que el Espíritu se daba mediante el bautismo cristiano, mucho menos mediante el agua del bautismo cristiano.[23]

3. *húdor kai pneuma* no pueden considerarse elementos independientes e inconexos del nacimiento *ánothen;* tampoco podemos refe-

rirnos a dos nacimientos.[24] La frase es una endíadis y la preposición única que rige ambas palabras indica que *húdor kai pneuma* forman un concepto simple;[25] agua-y-Espíritu. Esto implica o que la conversión-iniciación cristiana es una unidad (teológica) de la cual el bautismo con agua y el bautismo del Espíritu son partes integrantes (en cuyo caso el versículo no menciona cómo se relacionan), o que el agua es un símbolo del poder vivificante del Espíritu como en 4:14 y 7:38. Esto último es quizá más probable en vista del hecho de que el Antiguo Testamento encuentra que el agua es un símbolo adecuado para la actividad de Dios de despertar a la vida a los hombres (e.g. Is. 55:1-3; Jer. 2:13, 17:13; Zac. 14:8; Ez. 47:9), y se vincula con bastante frecuencia en el pensamiento judío con la re-creación y la renovación escatológicas que efectúa el don del Espíritu (Is. 32:15-17; 44:3-5; Ez. 36:25-27, 39:29; Jl. 2:28; véase también Jub. 1:23; Test. Jud. 24:3; I QS 4:20, 21).[26] No debemos pasar por alto que los paralelos más próximos a la correlación del agua y del Espíritu de Juan 3:5 se encuentran en Ez. 36:25-27 y en I QS 4:20-22.[27] Cuanto más coloquemos al Evangelio de Juan en el contexto del judaísmo palestino, como se expresa en particular en la secta Qumrán, mayor autoridad debemos conceder a este uso de "agua" *con* "Espíritu" para simbolizar la renovación por el Espíritu. Tampoco debemos olvidar que el bautismo de Juan parece haber sido para el Bautista mismo un símbolo de la purificación escatológica que se efectúa mediante el Espíritu. Así como es el Espíritu-de-verdad *(pneuma kai alétheia)* quien hace posible la adoración espiritual (4:23, 24), es también el agua-del-Espíritu *(húdor kai pneuma)* la que realiza el nacimiento *ánothen.*

La otra manera de interpretar la endíadis, el agua-que-es-(también)-Espíritu (C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953] 312), como si el Espíritu operara mediante el agua del bautismo (véase los autores mencionados en la n. 23), o como si el agua adquiriera poder por el Espíritu (E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John* [1950] 189), resulta difícil de aceptar en vista de las consideraciones reunidas en estos párrafos.

4. La conversación posterior indica que el nacimiento *ánothen, ek pneúmatos* debe equipararse a la vida eterna que resulta del levantamiento del Hijo del Hombre y que llega al hombre mediante la fe (vs. 13-15). Se nos conduce así a 20:22 en que el papel de *pneuma* es muy similar al de 3:8. El nacimiento de lo alto es el don del Espíritu que confiere el Señor ascendido a los que creen en El; y en 20:22 dicho nacimiento se realiza con completa independencia del agua.[28]

Es posible que Juan esté haciendo también aquí lo que hizo en 6:51-56 —admitir el lenguaje sacramental por su valor simbólico con la finalidad de corregir un sacramentalismo falso—[29] y que sea el

bautismo cristiano el punto principal de referencia del "agua". Al incluir las palabras *húdatos kai* reconoce la importancia del bautismo con agua y su íntima relación con el don del Espíritu en la conversión-iniciación. Pero para él, la importancia descansa en su relación con la obra renovadora del Espíritu y su simbolismo.

Es, por supuesto, un rasgo propio del estilo de Juan que Jesús utilice palabras que pudieran conducir a error, para que pueda continuar y corregir la mala interpretación y extraer su sentido verdadero (véase por ejemplo R. H. Lightfoot, *St John's Gospel* [1956] 131). Es muy probable que en 3:5 y 6:51-56 esté usando el mismo procedimiento. R. Bultmann, al hacer un comentario sobre *ánothen*, observa que el sentido doble del lenguaje de Juan consiste "en que usa conceptos y enunciados que en su sentido corriente se refieren a asuntos terrenales pero que en su sentido real se refieren a lo divino" (*Das Evangelium des Johannes* 95 n. 2).

Es importante recordar que en 3:3-8 Juan está hablando de regeneración *ek pneúmatos*, con la cual el "agua" está de alguna manera íntimamente relacionada, y no del bautismo, con el cual debemos relacionar el Espíritu. Si Juan hubiera considerado al agua (significando bautismo con agua) importante en sí misma y esencial para la idea de regeneración, con seguridad la hubiera vuelto a mencionar y le hubiera dado mayor prominencia. No lo hace, y sólo menciona al agua como parte integrante del concepto del Espíritu. Continúa para subrayar que el nacimiento *ex húdatos kai pneúmatos* es un nacimiento que efectúa el Espíritu y que se encuentra en su totalidad dentro de la esfera de *pneuma*, y fuera en su totalidad de la esfera de *sárx*. Esto implica que está diciendo a sus lectores algo semejante a lo siguiente, sean discípulos del Bautista que todavía atribuyan un valor excesivo al bautismo de Juan, o cristianos que otorguen un valor excesivo al sacramento cristiano: El agua que ustedes valoran es sólo un símbolo del poder vivificante del Espíritu; el bautismo con agua carece de valor, es el Espíritu quien da vida.

Los escritos de Juan reflejan una etapa posterior en que el criterio mágico sacramental de los cultos de misterio estaría ejerciendo una influencia peligrosa en muchos cristianos. [30] Juan trata de combatir dicho peligro con su silencio acerca de los dos grandes ritos sacramentales del ministerio de Jesús. Se esfuerza por corregir el sacramentalismo literalista y pone su énfasis en que los elementos sacramentales son en esencia símbolos. Asimismo, insiste en enfocar la atención en la actividad vivificadora del Espíritu, que es la culminación y el resultado de la exaltación de Cristo en su muerte, resurrección y ascensión.

Si R. E. Brown está en lo cierto cuando conjetura que uno de los propósitos del Cuarto Evangelio era tender un puente entre la Iglesia de la época joánica

y "el Jesús ya lejano" (*NTS* 13[1966-67] 128), entonces debemos observar que lejos de localizar la presencia de Jesús en los sacramentos, Juan parece estar advirtiéndonos contra la actitud que encuentra consuelo en los sacramentos por la tardanza de la parusía. Juan, por lo tanto, pasa por alto los sacramentos y señala directamente al Espíritu. Jesús está presente con sus discípulos en el Espíritu y mediante la Palabra.

Podríamos decir que el Cuarto Evangelio fue el último argumento de la cristiandad de la primera generación en favor de un equilibrio verdadero en su vida devocional y sacramental, antes de que el desarrollo del cristianismo institucional, jerárquico y sacramental comenzara a quebrar ese equilibrio en forma paulatina alejándolo de la verdad. Hasta que, en unas pocas generaciones, la adoración en Espíritu y en verdad quedó sumergida, para la gran mayoría de los cristianos, bajo una masa creciente de ritual y de ceremonia.

NOTAS

[1] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (1965) 383; R. E. Brown, *New Testament Essays* (1965) 77; respecto de las distintas opiniones acerca del sacramentalismo de Juan véase Brown, *Essays* 52-56.

[2] C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953) 312; véase también 309-11; Brown (véase n. 1) 94; *The Gospel According to John* (i-xii) (*Anchor Bible* 1966) 155; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (1955) 174; N. Clark, *Approach to the Theology of the Sacraments* (1957) 27; D. R. Griffiths en *Christian Baptism* (ed. Gilmore) 156).

[3] Véase por ejemplo W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1943) 91; Brown, *Essays* 93-4.

[4] "Todos los interrogantes que pudieran surgir de mi explicación de otros pasajes, deben tener en cuenta el hecho de que el autor vio en este estudio en sí una conexión con la eucaristía..." (O. Cullmann, *Early Christian Worship* [ET 1953] 94-5).

[5] R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (1941) 192; comp. J. H. Bernard, *St. John* (ICC 1928) 213-4. "El tema del discurso es... incredulidad y fe" (E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* [1947] 288), criterio que se confirma por la repetición del tema en los vs. 29, 35, 36, 40, 47, 64, 69. Comp. H. Strathmann; *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 1963) 121.

[6] A. Schlatter, *Das Evangelium nach Johannes* (1953) 115; Barrett (véase n. 2) 236, 246; Dodd (véase n. 2) 339; R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel* (1956) 162; B. Gärtner; *John 6 and the Jewish Passover* (1959) 23-4; R. V. G. Tasker, *The Gospel According to St. John* (1960) 95. En cuanto a las connotaciones sacrificiales de la frase "carne y sangre" véase J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (ET 1966) 221-2, ns. 10, 11.

[7] Versículo 27: como en las pláticas anteriores (3:3; 4:10; 5:19). Las primeras palabras de Jesús parecen fuera del tema que caracteriza a los versículos subsiguientes; y "el v. 63 es la clave que debe tener presente el lector al intentar desentrañar el significado del discurso" (Dodd 341).

[8] En cuanto a los paralelos entre los caps. 4 y 6 véase Hoskyns (véase n. 5) 292.

[9] Barrett (véase n. 2) 238; comp. H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 295.

[10] Comp. Barrett (véase n. 2) 249, 251; Dodd (véase n. 2) 341-2. Se reconoce en general que en este pasaje se usa *anabaínonta* en la misma fomar que *upsóo* (e.g. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [1950] 341; Lightfoot [véase n. 6] 163, 167).

[11] Asimismo Strathmann (véase n. 5) 123; y véase W. F. Howard, *IB* 8 (1952) 573. Obsérvese cómo Ignacio usa el mismo lenguaje eucarístico en formas metafóricas similares: *Trallians* 8:1; *Filadelfios* 5:1; *Rom.* 7:2,3 (acerca

de los cuales véase J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers* II Vol. II [1855]; también acerca de *Efesios* 5:2).

[12] Howard, *IB* 8 575; comp. Schweizer en *Neotestamentica* (1963) 389-91; y en especial 395-6; también *TWNT* VI 439-40; VII 140-1. En un próximo artículo en *NTS* trataré este pasaje con mayor amplitud.

[13] *Sárx kai haíma* equivale al hombre completo (R. E. Brown, *The Gospel According to John* (i-xii) [Anchor Bible, 1966] 282, la vida encarnada completa (Barrett [véase n. 2] 247), hombre distinto de Dios (P. Borgen, *Bread for Heaven* [1965] 181, 189) equivalente a "mí" (v. 57); comp. 11:25, 14:6.

[14] Comp. Schlatter (véase n. 6) 114-19.

[15] Aparte de otro significado, los vs. 9 y 10 pueden implicar que los temas de los vs. 1-8 deben interpretarse en términos que Nicodemo podía haber entendido.

[16] La supresión que hace Bultmann de *húdatos kaí (Das Evangelium des Johannes* [1950] 98 n. 2; sostenido por Lohse, *NTS* 7 [1960-61]; E. Dinkler, *RGG* VI [1962] 635; W. Marxsen, *Introduction to the New Testament* [ET 1968] 256; F. M. Braun, *Jean le Théologien* III [1966] 86; N. Micklem, *Behold the Man: A Study of the Fourth Gospel* [1969] 83) es totalmente injustificable.

[17] Véase R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) 253-4; comp. H. G. Marsh (véase n. 9) 178.

[18] Comp. T. Zahn, mencionado por W. Bauer, *Johannesevangelium* (HNT 1912) 35; A. E. J. Rawlinson, *Christian Initiation* (1947) 10-1; I. de la Potterie, citado en Schnackenburg (véase n. 1) 383 n. 3.

[19] Las alternativas no se excluyen mutuamente en absoluto. Pero que la mención del agua implique leer "bautismo de" en vez de "nacimiento de" tiene sin embargo que probarse respecto de cualquier pasaje del Nuevo Testamento. Véase Tito 3:5; I P. 1:23.

[20] En contrario W. Bauer (véase n. 18) 35; Barrett (véase n. 2) 174; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948) 87; W. Wilkens, *TZ* 23 (1967) 138.

[21] Comp. Hoskyns (véase n. 5) 213, 215; Barrett (véase n. 2) 175; Lightfoot (véase n. 6) 116.

[22] Schweizer señala que en el v. 8 no se describe al Espíritu sino al portador del Espíritu *(TWNT* VI 439). Para ser más preciso, el v. 8 describe al nacido del Espíritu *con respecto a su nacimiento ek pneúmatos.*

[23] Comp. algunos valiosos comentarios de Strathmann (véase n. 5) 68. En contrario especialmente E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1908); G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (Moffatt 1928) 72; Brown, *Gospel* (véase n. 2) CXIV; Schweitzer, *The Mysticism of St. Paul* (ET 1931) 359; Cullmann (véase n. 4 76; Clark (véase n. 2) 28.

[24] Como lo hace por ejemplo Hoskyns (véase n. 5) 215.

[25] Un rasgo bastante típico del estilo joánico. Véase también 4:23, 24; 6: 63; Dodd (véase n. 2) 314 n. 2, 341-2; Brown, *Gospel* (véase n. 2) 130, 297. Schnackenburg (véase n. 1) 471 n. 3 remite también a 1:14,17; 14:6; I Jn. 3:18; II Jn. 3.

[26] Comp. M. Barth, *Die Taufe — Ein Sakrament?* (1951) 445, 449; S. H. Hooke, *NTS* 9 (1962-63) 375.

[27] Comp. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1958) 155.

[28] Véase también lo que citamos en pág. 208s. Acerca del lugar de la fe véase Strathmann (véase n. 5) 68; Beasley-Murray 230-1. Bien puede haberse propuesto un vínculo entre 1:12, 1:33, 34 y 3:5. Comp. también de la Potterie (véase lo que citamos en n. 18).

[29] Comp. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/4 133.

[30] W. F. Howard, *Christianity according to St. John* (1943) 149; Macgregor, *NTS* 9 (1962-63) 118.

CAPITULO 16

EL ESPIRITU Y LA PALABRA EN LAS CARTAS DE JUAN

Es posible que el autor del Cuarto Evangelio creyera que el bautismo del Espíritu de los apóstoles fuera distinto de su regeneración y subsiguiente a la misma, y también que el bautismo con agua tuviera una parte fundamental en el nacimiento *ánothen.* ¿Encuentran los pentecostales y los sacramentalistas alguna prueba adicional en favor de sus puntos de vista en sus otros escritos (suponiendo que debamos las Epístolas joánicas a su misma pluma)? [1] Los pasajes que reclaman nuestra atención son I Juan 2:20, 27; 3:9, y 5:6-12.

I Juan 2:20, 27, 3:9

Tomamos estos pasajes juntos por cuanto es obvio que *kjrísma* y *spérma* tienen íntima relación. Muchos estarían de acuerdo en que se refieren a una misma cosa, sea a la Palabra, o al Espíritu, o al Espíritu y la Palabra. Los significados que *jrísma* sugiere son más amplios; pueden resumirse bajo dos títulos:

1. En que se refiere a algo distinto del Espíritu: 1) un rito sacramental de bautismo o de unción; [2] 2) la Palabra, el evangelio. [3]

2. En que se refiere al Espíritu: 1) el Espíritu solo, [4] y aun como distinto de conversión-iniciación; [5] 2) el Espíritu que se da en el bautismo, [6] o en algún rito más complejo. [7]

El alcance de los significados que se sugieren para *spérma* es más limitado: o la Palabra, [8] o el Espíritu solo, [9] o el Espíritu otorgado de manera específica en el bautismo por su intermedio. [10]

Podemos rechazar la primera alternativa de inmediato, *jrísma* está empleada en realidad de modo metafórico, no de modo literal ni referido a un rito mágico. Aparte de que una unción ritual con aceite es

imposible de probar y "absolutamente inverosímil" en los tiempos del Nuevo Testamento, el hecho decisivo es que el *jrísma* permanece *en* ellos, y tiene la tarea personal de instruirles (v. 27).[11]

La segunda alternativa —considera a *jrísma* como equivalente a enseñanza, o a la Palabra de Dios— tiene mucho más peso.[12] Juan se refiere a menudo a recibir *(lambánein)* el testimonio (*marturía* - Jn. 3:11, 32, 33, 5:34; I Jn. 5:9), el mandamiento *(entolé* - Jn. 10:18; II Jn. 4), o las palabras (*rémata* - Jn. 12:48, 17:8). Aún más significativa es la manera en que puede expresarse acerca de esta enseñanza divina que mora *(ménein)*, o está *(einai)* en ellos.[13] Por otra parte, Juan se refiere de manera similar acerca de recibir el Espíritu (Jn. 7: 39; 14:17; 20:22), y del Espíritu y la presencia divina en los discípulos (14:17, 20, 15:4; I Jn. 3:9, 24, 4:12, 13, 15, 16).

C. H. Dodd cita a *Efesios* 17:1 de Ignacio, donde éste compara el ungüento *(múron)* derramado sobre la cabeza del Señor (Mt. 26; Mr. 14) con el "conocimiento de Dios, que es Jesucristo". Pero menciona a Clemente de Alejandría, quien al comentar el incidente paralelo de Lucas y de Juan considera que la unción *tes euodías tou jrísmatos hagíou pneúmatos (Paedagogus* II.8.61.3).

Es muy posible que la respuesta sea que Juan, al hablar de *jrísma*, no está pensando evidentemente en el Espíritu o en la Palabra sino en ambos.[14] No obstante, aunque es probable que sea erróneo hacer una distinción rigurosa entre ellos, debemos dar el primer lugar al Espíritu. El *jrísma* es el Espíritu, si bien el Espíritu obrando en conjunción con la Palabra, o incluso mediante la Palabra.

Primero, el jrísma nos hace saber todas las cosas. Ahora bien, para Juan, la función del maestro es siempre personal.[15] Esto contrasta con el lenguaje tan impersonal de 2:24 *humeis ho ekoúsate ap' arjes, en humin menéto;* al paso que se compara muy favorablemente con el papel del Espíritu en 3:24 y 4:13. El papel de la enseñanza es pasivo, el papel del maestro *(jrísma)* y del Espíritu es activo. Además el *didákei humas peri pánton* (2:27) bien puede ser un eco deliberado de Juan 14:26, *humas didázei pánta.*

Segundo, es muy difícil eludir la conclusión de que por *spérma* Juan quiere significar el Espíritu, en especial cuando lo usa al referirse al nacimiento divino. Esto excluye el paralelo de Dodd con la parábola del sembrador (en que la metáfora no es personal sino agrícola) y confirma el paralelo con Juan 3:3-8. Es el Espíritu el que produce el nacimiento divino, el Espíritu es la simiente divina.

Los paralelos con Stg. 1:18 *(apekúesen hemas lógo aletheías)* y I P. 1:23 *(anagegenneménoi ek sporas... afthértou afa lógou zontos theou kai ménontos)* no son tan estrechos. Además el *sporá* es *distinto de* el *lógos* y bien podría ser que debiéramos identificar al *sporá* con el Espíritu (*gegenneménon ek tou*

pneúmatos - Jn. 3:6). Esto confirmaría mi sugerencia de que el Espíritu obra mediante la Palabra *(dia tou lógou)*. En verdad, no se justifica el criterio de que *spérma* equivale a *lógos*.

Tercero, en cuanto a la relación entre el Espíritu y la enseñanza, debemos tener en cuenta los puntos siguientes: 1) es el Espíritu de Dios el que está detrás de la confesión correcta y quien la impulsa (4:2); 2) el Espíritu es la verdad (5:6); de ahí el comentario de que el *jrísma* es verdadero (2:27; 3) se prometió el Espíritu com el que daría testimonio respecto de Jesús (Jn. 15:26), y se le describe como *to marturoun* (I Jn. 5:6). Por consiguiente, los cristianos tienen dentro de sí *he marturía* (5:11); 4) compárese también 4:4 y 5:4 donde se atribuye la victoria a *ho en humin* y a *he pistis hemon;* 5) tampoco debemos olvidar el vínculo estrecho que existe entre el *rémata* y el Espíritu en Jn. 6:63, y la relación entre el *parákletos* y el *paráklesis* de la comunidad cristiana.

Aun cuando resulta difícil aceptar el intento de Barrett de dar a *parákletos* el sentido de "el Espíritu de la paraclesis cristiana" —la terminología legal de Jn. 15:26, 16:8-11, y el sentido de I Jn. 2:1 hacen preferible el "abogado" de NEB— la idea del Espíritu que obra mediante la Palabra para hacerla efectiva sería en su totalidad joánica (comp. C. K. Barrett, *JTS I* [1950] 12-15; *The Gospel According to St John* [1955] 385-6; Schweizer, *TWNT VI* 440-42; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [1950] 432, 442, 444, también 140; A. Richardson *Introduction to the Theology of the New Testament* [1958] 112-15; Käsemann, *RGG II* 1277-78; H. Schlier, *Neutestamentliche Aufsätze* [1963] 236-8). El énfasis joánico en la Palabra (*lógos* - 5:24.38; 8:31,32,37,43,51;52; 12: 48, 17:14,17; I Jn. 1:10, 2:5,7,14; *rémata* - 3:34; 6:68; 12:47, 48) nos recuerda la importancia que Pablo da a la predicación.

Podemos decir con cierta seguridad, por lo tanto, que el *jrísma* y el *spérma* se refieren al Espíritu. Pero al Espíritu que utiliza la proclamación y la enseñanza del evangelio, de manera que cuando aceptamos a éste recibimos a aquél.

Pero ¿debemos definir esta actividad del Espíritu con mayor exactitud y vincularla con una ceremonia especial? O más bien, ¿espera Juan que lo hagamos así o que presupongamos tal contexto? O, por otra parte, ¿debemos separar completamente este tema del Espíritu de la conversión- iniciación, como lo desearían los pentecostales?

La respuesta a todas estas preguntas es la misma: ¡De ninguna manera! En una Carta en que el bautismo se destaca por su ausencia, no tenemos la menor base para decir que Juan está pensando en una actividad del Espíritu que tiene lugar en el momento del bautismo.[16] Como señala Schnackenburg cuando comenta a 2:20, Juan no considera la forma en que ellos recibieron el Espíritu por primera vez; su

interés está en el poder continuo y permanente del Espíritu (comp. 3:9 - *ménei*). Más aún, la probabilidad de que la idea sea en este caso que el Espíritu obra en unión con la Palabra, hace menos verosímil una referencia a la confesión bautismal.[17] Juan piensa más en el Evangelio al que se responde que en la respuesta misma. Parecería que nos halláramos de nuevo con Pablo, tomando como centro la época en que se proclamaba el evangelio y el Espíritu lo utilizaba en su obra de regeneración. De tal manera que creer (en) la Palabra era recibir el Espíritu (comp. Jn. 7:39; I Jn. 5:1,10). Los elementos decisivos en la conversión-iniciación por la parte divina (la frase es siempre *gegennésthai ek tou theou*) son una vez más el Espíritu y la Palabra. No se hace ninguna mención del bautismo.[18]

Por otra parte, es imposible compartir el punto de vista pentecostal sobre estos pasajes, en especial porque la unción es un bautismo del Espíritu subsiguiente a la conversión. En primer lugar, si tomamos *spérma* como equivalente al Espíritu Santo, entonces, puesto que el *spérma* divino es el agente de la regeneración, no podemos menos que decir que la regeneración es el *spérma* (Espíritu) que viene a morar en el neófito.

En segundo lugar, es muy probable que tanto *jrísma* como *spérma* sean palabras gnósticas, y es casi seguro que 2:20 y 27 están dirigidos a maestros gnósticos.[19] Y, como C. H. Dodd observa: "Podemos suponer con fundamento que estos herejes primitivos, como sus sucesores, los 'gnósticos' del segundo siglo, pretendían poseer una gnosis superior, o conocimiento de las cosas divinas, del cual consideraban incapaces a los cristianos corrientes" (*The Johannine Epistles* [Moffatt 1946] 53). Podemos comparar con esta pretensión la enseñanza pentecostal acerca del bautismo del Espíritu. Porque aun cuando ellos estén lejos de ser gnósticos, en el sentido de que creen que *todos* los cristianos pueden y deben tener esta experiencia de Dios más grande y más profunda, sin embargo, de hecho, puesto que *a sus ojos* sólo una minoría de cristianos ha tenido dicha experiencia, el fin práctico de la doctrina es el mismo: sólo ellos han tenido esta "segunda bendición". Todos los otros cristianos están deficientemente equipados para el servicio y tienen una experiencia espiritual mucho más pobre. Es precisamente contra esta enseñanza esotérica y parcial que Juan dirige su polémica. *Todos* los cristianos tienen el conocimiento,[20] porque todos han sido ungidos con el Espíritu Santo. No existe un número de cristianos que esté todavía esperando dicha unción. Aun la *posibilidad* de que pudieran existir cristianos no ungidos habría estado fuera de la cuestión para Juan, puesto que hubiera significado conceder un punto decisivo a los herejes. No debe establecerse diferencia entre la unción con el

jrísma de Cristo y la regeneración mediante el *spérma* de Dios. Todos los que han nacido del Espíritu están *ipso facto* ungidos con el Espíritu.

En tercer lugar, hemos observado la estrecha vinculación que existe entre el Espíritu y el mensaje. Pero el mensaje que permanece en ellos es lo que ellos han oído "desde el principio" (2:24; comp. 2:7, 3:11; II Jn. 6). La recepción del Espíritu que mora en ellos (2:27) no puede separarse de la recepción de su mensaje. En otras palabras, recibieron el Espíritu, como la enseñanza, al principio y como principio de sus vidas cristianas.

I Juan 5:6-12

¿Piensa Juan aquí en los sacramentos cristianos? La mayoría de los exegetas responderían quizá con una afirmación rotunda en lo que concierne al v. 8. En cuanto al v. 6, todos están de acuerdo en general, en que se refiere a los acontecimientos decididamente históricos de la vida de Jesús —el *elthón* así lo requiere— su bautismo y su muerte, siendo el primero la inauguración de su ministerio y la última su culminación. Como concuerda la mayoría, es quizá correcto inferir del v. 6b que Juan está atacando a los que admitían el bautismo de Jesucristo pero negaban su pasión: de ahí que Juan asegure con firmeza que Jesucristo, el Hijo de Dios, vino no sólo por el agua sino por el agua *y* la sangre. Esta explicación da en verdad un sentido más claro a estas palabras que la que ve en el v. 6b una referencia a los sacramentos cristianos.

Windisch y Wilder hacen una distinción bastante sutil entre las preposiciones *diá* y *en*, y dan a esta última el sentido de "con": es decir, él ha traído agua y sangre, o sea los dos sacramentos (lo mismo M. Goguel, *The Primitive Church* [ET 1964] 317; comp. A. Schweitzer, *The Mysticism of St Paul* [ET 1931] 358-9). Pero es probable que el cambio de *diá* a *en* no sea más que una variación de estilo (A. E. Brooke, *Johannine Epistles* [ICC 1912] 135; E. Schweizer en *Neotestamentica* [1963] 375; Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* [1963] 259; M. Barth, *Die Taufe-Ein Sakrament?* [1951] 399, quien se refiere a Ro. 6:4 *(diá)* y a Col. 2:12 *(en)*; comp. Blass-Debrunner-Funk 233 (3) con 219 (4), y el *elthón* sin duda rige también al v. 6b (comp. H. Windisch-H. Preisker, *Die katolischen Briefe* [HNT 1951] 132; Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* 258-9). Puede verse que se trata de dos acontecimientos diferentes, y no sólo del bautismo de Cristo (comp. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* [1948] 89-90) o de Juan 19:34 (por ejemplo W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* [1960] 165-74; JB), por la separación de *di húdatos kai haímatos* en dos frases distintas: *ouk en to húdati mónon, all en to húdati kai en to haímati* (A. E. Brooke, *Johannine Epistles* [ICC 1912] 135).

Muchos creen, sin embargo, que con el v. 7 el centro cambia de la historia pasada a la experiencia presente: es decir, a los sacra-

mentos cristianos. El argumento principal es que mientras que en el v. 6 el agua y la sangre eran factores históricos, de cuya realidad daba testimonio el Espíritu, luego en los vs. 7 y 8 el agua y la sangre se han convertido en testigos copartícipes con el Espíritu en la experiencia actual de la Iglesia. De acontecimientos pasados, objetos del testimonio del Espíritu, se transforman en testigos actuales con el Espíritu.[21] Hallamos confirmación en el paralelo con Ignacio, en particular *Esmirnos* 7:1: "No toman parte en la Eucaristía... porque se niegan a admitir que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, que sufrió por nuestros pecados..." La Cena del Señor contenía un mensaje tan claro acerca de la realidad de la muerte de Cristo que los que negaban a ésta no podían resolverse a compartir aquélla (por lo menos en la compañía de sus seguidores ortodoxos).[22] Por eso, se afirma que tanto Ignacio como Juan, "consideraban que la Eucaristía era la piedra de toque de la actitud del hombre hacia la humanidad de Jesús".[23] Una vez más no logran convencernos.

1. Es un hecho que *haima* nunca se usa por el mismo en el Nuevo Testamento para designar a la Cena del Señor.[24] Y, a pesar de todos los paralelos de que se hace tanto alarde, lo mismo se aplica a Ignacio. Este se refiere a la Eucaristía con el simple vocablo "pan" (*Ef.* 5:2, 20:2), y con los términos duales "carne y sangre" (*Filadelfios* 4); pero cuando usa *sárx* solo, casi siempre se está refiriendo al Jesús encarnado (*Ef.* 7:2; 20:2; *Magnesios* 1:2, 13:2; *Filad.* 5:1; *Esmirnos* 1:2; 3:1; *Policarpo* 5:2; la única excepción es *Esmirnos* 7:1). Y nunca usa *haima* solo, excepto cuando se refiere a la pasión de Cristo (*Ef.* 1:1; *Filad.* inscrp; *Esmirnos* 1:1; 6:1). En *Esmirnos*, "carne y sangre" no se refieren a la Eucaristía sino al Jesús encarnado (3:2 [versión armenia]; 12:2).[25] Además, las otras dos únicas referencias a *haima* en I Jn. (1:7, 5:6) se refieren sin duda a la muerte de Cristo. Y mientras que en 5:6 se considera un suceso pasado, en 1:7 su poder purificador es parte de la experiencia permanente actual de la comunidad cristiana.

Cualquiera que sea la relación existente entre Jn. 19:34 y I Jn. 5:8, confirma el punto de vista de que en este último Juan está pensando más bien en la muerte del Jesús encarnado que en los sacramentos (véase C. H. Dodd, *The Johannine Epistle* [Moffatt 1946] 129-30; Beasley-Murray 241).

2. Más importante es decidir si en realidad las referencias al agua y a la sangre han cambiado.[26] En primer lugar, decir que en el v. 6 el agua y la sangre son los objetos del testimonio del Espíritu es incorrecto. El Espíritu da testimonio del Hijo de Dios, de Jesucristo del que vino por el agua y la sangre; no simplemente de dos acontecimientos de su vida terrena. El Espíritu testifica así que el Jesús terreno era

el Cristo, el Hijo de Dios. Este es el punto que Juan ha estado subrayando en el párrafo precedente (5:1,5), y es este pensamiento el que retoma y con el que continúa en los vs. 6 y 7: "Este es el Hijo de Dios que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo..." Se pone énfasis en el agua y en la sangre, no porque sean en sí mismas los objetos del testimonio del Espíritu, sino porque los sucesos que señalan eran el centro de la disputa con los docetistas, los puntos fundamentales de la vida encarnada íntegra de Aquel de quien el Espíritu da testimonio (su ministerio prometido: Jn. 15:26, 16:9, 14).[27] Luego, después de haber identificado así a Jesucristo, el Hijo de Dios, con el que vino por el agua y por la sangre, Juan retoma estos dos sucesos. Y, porque abarcan la totalidad del ministerio de Jesús, los invoca como testigos de la realidad de la encarnación, junto con el testigo principal que es el Espíritu.

En segundo lugar, no se desprende que el cambio de tiempo (*elthón* v. 6; *eisin hoi marturountes* v. 7) excluya una referencia a los acontecimientos históricos. Habiendo dejado de tener en cuenta el contexto que precede a los vs. 6-8, los sacramentalistas han hecho también caso omiso de los versículos siguientes.

R. Schnackenburg hace que el v. 9 comience un nuevo curso de ideas (*Die Johannesbriefe* [1963] 263), pero el *haute estin he marturía tou theou* sólo puede remitirnos a los vs. 7 y 8. La tentativa de Schnackenburg de demostrar que la fórmula siempre señala hacia adelante (264) se desmorona. Todos los paralelos que cita tienen su explicación a continuación inmediata (en general del estilo de *haúte de estin J hóti* o *hína*). Todos se encuentran al principio de una frase nueva y nunca en una cláusula subordinada. Y en el v. 9 el *hóti haúte estín*..., sin ninguna explicación subsiguiente, remite de modo inevitable a lo que se ha expresado con anterioridad. Se infiere además que Juan sencillamente se ha desviado de su costumbre usual por el hecho de que ha seguido el mismo procedimiento en el v. 6, usando *marturéo* después de *hóti* como equivalente a *porque*, en vez de *hóti* como equivalente a *que*; una conjunción tan poco joánica que T. W. Manson pensó que era razón suficiente para preferir la variante de la Vulgata (sospecha que el original era *hóti estin he alétheia*) de que *Cristo* es la verdad (*JTS* 48 [1947] 27).

El versículo 9 indica con claridad que este testimonio triple es el testimonio de Dios, y que es el testimonio que El dio *(memartúreken)* (comp. Jn. 5:31-39).[28] El tiempo que se usa aquí y en el v. 10 es bastante sorprendente, puesto que indica que hay *a la vez* un elemento *pasado y presente* en ese testimonio. El versículo 10 lo confirma: El que cree en el Hijo de Dios *tiene (hejei)* el testimonio *en sí mismo*.. el testimonio que Dios *ha dado (memartúreken)* acerca de su Hijo. Vemos además cómo el pasado y el presente se mantienen en tensión en los vs. 11 y 12, cuando se define dicho testimonio:[29] "que Dios nos ha dado *(édo-*

ken) vida eterna y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo, tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida". El *édoken* se refiere al ministerio histórico de Cristo;[30] el v. 12 a la posesión del Espíritu del Hijo.[31] Tenemos por lo tanto, por una parte, los sucesos históricos que atestiguan acerca del Hijo de Dios y de la vida eterna que está en él. Este testimonio es de Dios, y es tan válido ahora como lo era al principio cuando lo dio *(memartúreken)*. Y, por otra parte, y en última instancia difícil de distinguir del anterior, está el testimonio interior, el Espíritu que mora en uno y que da testimonio de Jesucristo, el Hijo de Dios, en su vida encarnada (4:2; 5:7,8) y en su permanencia en los cristianos (3:24, 4:13, 5:11,12).

Esto nos lleva de nuevo al *jrísma* y al *spérma*, y al justo equilibrio que Juan mantiene entre la proclamación objetiva del mensaje cristiano y la experiencia subjetiva del Espíritu de Cristo morando en nosotros. Al igual que en 2:27, Juan está pensando aquí tanto en el mensaje cristiano como en el Espíritu que obraba junto con él. O, para expresarlo en función de lo que tratamos de demostrar, estaba pensando en la fe de los que habían nacido del Espíritu de Dios (5:4); la fe de que Jesús es el Hijo de Dios (5:5). Esta fe consistía en creer en Jesucristo que se hizo carne, fue bautizado y murió (5:6). Para muchos, el escuchar ese mensaje estaba hermanado con el testimonio del Espíritu a sus conciencias en cuanto a su verdad (5:7). Los que creían entraban en una relación de vida espiritual con Jesús mediante el Espíritu (5:10,11). En esta relación se mantenían alejados del error, permaneciendo fieles al testimonio *incesante* del mensaje que habían oído desde el principio (2:24.27; 5: 8), y respondiendo a la enseñanza y al testimonio *incesante* del Espíritu (2:27; 5:8). Era mediante el Espíritu que se alojaba en ellos y el evangelio que albergaban, que podían vencer al mundo (4:4; 5:4,5).

Si no tuviéramos otros argumentos, el *en auto* de 5:10 sería suficiente razón para excluir la referencia sacramental. Concuerda con demasiada exactitud con 2:14,24 y II Jn. 2 para que *he marturía* pueda significar algo distinto del mensaje cristiano.

Para abreviar, el agua y la sangre no se refieren en 5:8 a los sacramentos más de lo que lo hacían en 5:6. Señalan más bien los sucesos fundamentales del ministerio de Jesús en la carne. Como tales, se unen con el Espíritu para dar testimonio de la realidad de ese ministerio encarnado. Pero ese testimonio, sea que lo tomemos en su totalidad (el Espíritu obrando en conjunción con el mensaje) o en sus partes (Espíritu y mensaje), no es un testimonio definitivo, sino un testimonio incesante, que mora en todos los que creen que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios.

Para resumir en breves palabras. Aun cuando los pentecostales estuvieran justificados al basarse en Juan para sostener que el bautismo del Espíritu *de los apóstoles* fue una experiencia de regeneración posterior, I Juan rechaza con énfasis cualquier sugerencia de que la unción del Espíritu sea una experiencia de la cual algunos cristianos puedan carecer. Y aun cuando pueda en verdad entenderse que Juan 3:5 indica el papel importante que tiene el bautismo con agua en la regeneración, —en su mayor parte quizá por ser la ocasión y el contexto del descenso y de la entrada vivificadora del Espíritu en una vida— I Juan no proporciona en realidad ningún punto de apoyo, dado que ni siquiera menciona el rito cristiano. Nuestro examen de los escritos de Juan ha confirmado en general que para Juan, así como para Lucas y para Pablo, el Espíritu y la Palabra son factores coordinados e instrumentos decisivos en el propósito salvador de Dios.

NOTAS

[1] Véase W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (ET 1966) 310-12, 315.

[2] J. Chaine, *Les Epîtres Catholiques* (1939) 170; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (1961) 107; G. Dix *Confirmation on the Laying on of Hands* (1936) 10-11; H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* (1941) 201; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology* (1962) 186, 263; comp. L. S. Thorton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* (1954) 22, 45; W. K. Lowther Clarke, *Confirmation or the Laving on of Hands* (1926) 12. H. Windisch y H. Preisker dan tres alternativas que incluyen estos dos criterios (*Die katholischen Briefe* [HNT 1951] 117); opinan que tanto *khrísma* como *spérma* derivan de un criterio mágico- sacramental (119).

[3] C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (Moffatt 1946) 62-64; Dinkler, *RGG* VI 635; F. M. Braun, *Jean le Théologien* III (1966) 172.

[4] R. Law, *The Tests of Life* (1909) 352; A. Schlatter; *Erläuterungen zum Neuen Testament* Tomo 9 45-6; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 107-8; J. R. W. Stott, *The Epistles of John* (1964) 106; 109-10; 114; TEV. La tercera posibilidad de Windisch es bautismo del Espíritu.

[5] La mayoría de los pentecostales.

[6] A. E. Brooke, *Johannine Epistles* (ICC 1912) 55-6; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (1967) 61, 81; J. G. Davies, *The Spirit; the Church and the Sacraments* (1954) 161; G. Johnston en *Peake* 907b; R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (1967) 42-3. J. Schneider, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* (NTD 1961) no está tan seguro (157).

[7] B. F. Westcott, *The Epistles of St John* (1883) 73; F. H. Chase, *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) 59; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbrief* (1957) 94-98.

[8] Dodd (véase n. 3) 77-8; Braun (véase n. 3) 117-8.

[9] F. Büchsel, *TDNT* I 671, 672 n. 37.

[10] Windisch-Preisker (véase n. 2) 122-3; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (1963) 176, 191; Davies (véase n. 6) 99.

[11] Dodd (véase n. 3) 59; Schnackenburg (véase n. 10) 161; J. Michl en *Festschrift für Max Meinertz* (1951) 143 n. 15. Véase también lo que expresamos en las páginas 156 y sig.

[12] No obstante, Windisch-Preisker (véase n. 2) 117; Michl (véase n. 11) 143-4; Nauck (véase n. 7) 94; Schnackenburg (véase n. 10) 134, la descartan.

[13] *rémata*: Jn. 15:7; *ho lógos*: Jn. 5:38; I Jn. 1:10, 2:14; *hé alétheias*: I Jn. 1:8; 2:4; II Jn. 2; *entolé*: I Jn. 2:8; *he marturía*: 5:10; es digno de atención el estrecho paralelismo entre 2:27 y 2:24 —véase Beasley-Murray 234.

[14] Concuerda R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (ET 1952) II 88; de la Potterie en Schnackenburg (véase n. 10) 152; comp. A. N. Wilder,

IB 12 (1957) 245-6; T. W. Manson, *JTS* 48 (1947) 29. Respecto de *spérma* S. Schulz menciona "el Espíritu que se revela en la Palabra de Dios" (*TWNT* VII 545); comp. B. F. Westcott (véase n. 7) 108. Nauck (véase n. 7) opina que una decisión entre los dos (Espíritu o Palabra) es imposible (64).

[15] Aparte de la censura al ciego (Jn. 9:34), sólo el Padre (8:28) y el Espíritu (14:26) reciben el nombre de maestros además de Jesús (6:59; 7:14. 28.35; 8: [2].20; 18:20).

[16] En una posición contraria Windisch-Preisker (véase n. 2) 123; Nauck (véase n. 7) 96.

[17] En una posición contraria Beasley-Murray 235.

[18] Véase también lo que citamos en pág. 155. La fe si bien muy importante, se la considera siempre como un presente que se recibe luego de haber creído en Jesús (3:23, 4:16, 5:1, 5; 10; 13). De modo similar *homológein* en 2:23 y 4:2 (en contrario Nauck [véase n. 7] 86).

[19] Dodd (véase n. 3) 60-1, 77; comp. Schnackenburg (véase n. 10) 154.

[20] *Pántes* es más difícil y mejor confirmado que *pánta*, y el cambio de *pántes* a *pánta* se explica con mayor facilidad que lo opuesto. Como señala Schnackenburg, el énfasis recae sobre el *oídate* no sobre su objeto. El *pántes* se considera más bien lo contrario de la pretensión gnóstica de tener un conocimiento especial en comparación con los cristianos menos ilustrados.

[21] Schnackenburg (véase n. 10) 261; E. Schweizer en *Neotestamentica* (1963) 377; Bultmann (véase n. 6) 83-4; comp. Dodd (véase n. 3) 130-1; Nauck (véase n. 7) 147-8.

[22] Schnackenburg (véase n. 10) 262; Schweizer (véase n. 21) 377-8.

[23] O. S. Brooks, *JBL* 82 (1963) 296; comp. Nauck (véase n. 7) 150-1.

[24] Brooke (véase n. 6) 132; Beasley-Murray 240. Nauck opina que este es un punto en favor del criterio de que se refiere al bautismo solo, siendo el Espíritu la dádiva del bautismo, el agua el elemento del bautismo, y la sangre el fundamento del bautismo (véase n. 7) 149.

[25] Es posible que 12:2 se refiera a la eucaristía (Schnackenburg [véase n. 10] 263), pero es más probable que sea una refutación final enfática de la falsa doctrina de los docetistas, en especial en vista del contexto y de la fuerte polémica antidocética que se extiende a través de los primeros siete capítulos de la Carta.

[26] Brooke (véase n. 6) 137, M. Barth, *Die Taufe — Ein Sakrament?* (1951) 405, Beasley-Murray, 241, Schneider (véase n. 6) 183); expresan que no es así.

[27] Obsérvese cuán próximo es el pensamiento entre Jn. 16:9 y I Jn. 5:1, 5, 10.

[28] Dodd (véase n. 3) 131-2; comp. Law (véase n. 4) 124.

[29] En una posición contraria Schnackenburg (véase n. 10) 266. No es correcto decir que la fórmula de Jn. 3:19, 17:3 (I JnJ. 4:10 es diferente) no presenta una definición.

[30] Brooke (véase n. 6) 140.

[31] Comp. 4:4, "el que está en vosotros" es el Espíritu de Cristo, comparado con "el que está en el mundo", o sea el espíritu del anticristo (4:3); véase también 3:24, 4:13, y comp. 5:12 con Jn. 6:63, 20:22.

QUINTA PARTE

CAPITULO 17

EL ESPIRITU Y EL BAUTISMO EN HEBREOS

Hemos examinado ya los tres principales teólogos del Nuevo Testamento —Lucas, Pablo y Juan— y hemos observado que concuerdan de manera notable en cuanto a la importancia fundamental del don del Espíritu en la conversión-iniciación. La importancia que han atribuido al bautismo con agua ha variado de acuerdo con la variedad de las situaciones que enfrentaron. La teología de Juan a este respecto ha sido menos fácil de aclarar. Pero Lucas y Pablo lo han discernido con claridad como la expresión vital, quizá necesaria, de la fe, a la cual Dios concede el Espíritu. Nos volvemos ahora a los pocos pasajes que nos quedan por examinar, en Hebreos y en I Pedro.

Hebreos 6:16

Fuera de Hechos 8 y 19 ningún otro pasaje ha proporcionado tan fuerte respaldo a los que tienen una doctrina ortodoxa de la confirmación. De acuerdo con ello, parecería natural ver en 6:2a una referencia a dos ritos que se practicaban en la iniciación: el bautismo cristiano con agua, y la imposición de las manos. No queda uno defraudado si acude a Hechos 8 y 19 para aclarar la relación existente entre estos dos ritos. Se deduce de inmediato que el segundo rito tiene que ver con el don del Espíritu. Su lugar en la lista de los principios básicos y de la instrucción elemental para los aspirantes o convertidos, implica que era un rito de no poca significación e importancia. ¿Era entonces un simple acto semejante al apretón de manos de bienvenida actual, como sugiere Lampe? [1] ¿No era mucho más probable que el *didakjé* fuera una exposición concerniente al don del Espíritu? Como

pregunta Leeming: "¿Qué otra enseñanza pudo haberse dado acerca de la imposición de las manos con relación al bautismo?"[2] Es posible entonces acudir a los vs. 4 y 5 y sostener que mientras que *fostisténtas* se refiere al bautismo[3] el *metójous genethéntas pneúmates hagíou* se refiere al don del Espíritu en la confirmación.[4] Los pentecostales no han dado mucha importancia a este pasaje, pero se supone que les agradaría adaptar dicha exposición a sus propios gustos, o decir con T. H. Robinson acerca de los dos ritos de 6:2a: "Ambos pertenecen a una segunda etapa de la historia espiritual del cristiano, la recepción del Espíritu Santo."[5]

1. Empezando por tomar la lista de elementos básicos (6:1-2), nos enfrentamos de inmediato con el difícil *baptismoí.* Se han propuesto muchas explicaciones de este enigmático plural.[6] Pero si aceptamos que esta Carta iba dirigida a cristianos,[7] los vs. 1 y 2 deben contener la enseñanza fundamental dada a los cristianos nuevos o a los que deseaban conocer la fe cristiana.

Es muy probable que la frase dificultosa *ton tes arjes tou Jristou lógon* signifique algo semejante a "los rudimentos del cristianismo" (NEB), "nociones elementales acerca de Cristo", o quizá aún "la enseñanza original que dio Cristo" (según J. C. Adams, NTS 13 [1966-67] 378-85). "La enseñanza acerca del principio de la vida mesiánica" que sugiere Kosmala, no es procedente en vista del significado de *jristós* en otros pasajes de la Epístola.

Es muy probable que la Carta estuviera dirigida a convertidos provenientes del judaísmo, y que se les predicara al principio utilizando lo que era válido en su fe antigua. Esta es la mejor explicación de la lista (específicamente) no cristiana de seis puntos: describen un área de superposición entre el judaísmo y el cristianismo en términos que son comunes a ambos; son los puntos con los que comenzaría el evangelio cristiano a los judíos, puntos que el evangelista elaboraría luego en términos específicamente cristianos. *Baptismoí* debe entonces incluir por lo menos una referencia al bautismo cristiano. Esta conclusión se confirma con la estrecha relación que encontramos aquí entre *baptismoí* y la imposición de las manos (comp. Hch. 8:19).

Esto descartaría la interpretación de *baptismoí* en términos de bautismo con agua y bautismo del Espíritu (J. Baker, *Baptized in One Spirit* [1967] 6; M. C. Harper, *The Baptism of Fire* [1968] 15-16; H. G. Marsh, *Origin and Significance of New Testament Baptism* [1941] 189, también lo considera una posibilidad). Este último no era un elemento de enseñanza judaica y es muy poco probable que la Carta se escribiera a discípulos del Bautista. La sugerencia de F. F. Bruce de que *baptismoí* pueda referirse a un baño prebautismal, "un legado del judaísmo romano" (*The Epistle to the Hebrews* [1964] 116) es muy poco convincente. Que se usara *baptismós* en lugar del *báptisma* usual es muy poco

concluyente frente a la referencia al bautismo cristiano en vista del significado que se sostiene con firmeza en Col. 2:12. Según el criterio de Adams (véase más adelante pág. 248) es probable que *baptismoí* se refiriera a la enseñanza de Cristo respecto del bautismo de Juan en relación con el de sus propios discípulos 383). Pero si se conservara tal *didajé baptismon* (una suposición discutible; en Hch. 1:5; 11:16 los dos bautismos son el bautismo con agua de Juan y el bautismo del Espíritu de Cristo), se lo consideraría como parte de la justificación para continuar con la práctica del bautismo con agua y, por lo tanto, como parte de la enseñanza fundamental acerca del bautismo cristiano. No obstante, si relacionamos *didajé baptismon* con la única enseñanza sobre el bautismo que se atribuye a Jesús (aparte de Hch. 1:5, 11:16) debemos acudir a Mt. 28:19 (Mr. 16:16) donde se encuentra la referencia al bautismo cristiano como tal.

En cuanto a la relación entre el bautismo y la imposición de las manos, el uso tan poco usual de *te* (en vez de *kai)* sugiere que lo que se contempla es una sola ceremonia,[8] como la de Hch. 19, el rito único de iniciación. Por lo tanto, sobre la base de este pasaje resulta difícil sostener una separación en dos ritos distintos.

La relación entre 6:1 y 6:2 es también bastante clara. Es preferible interpretar *didajén* como la gran mayoría de los comentaristas, y tomar la "doctrina de los ritos de purificación y de la imposición de las manos, de la resurrección de los muertos y del juicio eterno", en oposición con "los temas fundamentales del arrepentimiento y la fe". Es decir, la colocación de fundamento consiste en impartir la doctrina; el fundamento se coloca adoctrinando acerca...[9] Esto tiene un corolario importante. Significa que el arrepentimiento y la fe se lograron aquí, por lo menos en parte, mediante la enseñanza acerca del comienzo del cristianismo y del fin del mundo. En lo que concierne al bautismo, parece que la enseñanza a su respecto tenía que impartirse antes de que pudiera presentarse verdaderamente el arrepentimiento y la fe. El arrepentimiento y la fe no llegaban (en general) a una culminación decisiva fuera del bautismo.

Las bien equilibradas frases de 6:1 muestran que el arrepentimiento y la fe eran los lados negativo y positivo de la conversión: el apartarse del comportamiento anterior y volverse en una nueva dirección (C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* II [1953] 147; O. Michel, *Der Brief an die Hebrier* [1966] 239; H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer* [NTD 1963] 103; cmp. R. Bultmann, *TWNT* VI 211-2). Esta frontera espiritual con su renunciamiento a la línea de conducta antigua y su entrega a Cristo se expresa con propiedad en el bautismo.

Podemos decir que el arrepentimiento y la fe se estimulaban con la promesa y la advertencia de la resurrección y del juicio, y alcanzaban una expresión salvadora en el rito de la iniciación. Si esta conclusión es correcta, confirma nuestras conclusiones anteriores de que en la Iglesia primitiva el bautismo era en primer lugar una expresión

de arrepentimiento y una acción de fe. Nótese también que "bautismo" es distinto de "imposición de las manos" y no puede utilizarse como rótulo del rito de iniciación completo, mucho menos del acontecimiento total de la conversión-iniciación.

La estrecha relación del bautismo con el arrepentimiento y la fe por una parte, y con la imposición de las manos por la otra, significa que también este pasaje se manifiesta en contra antes que en favor de los pentecostales. No hemos discutido todavía el papel del Espíritu, pero si nos atenemos a Hechos, la imposición de las manos no sólo expresaba con mayor plenitud la aceptación del iniciado por la comunidad, sino que también ayudaba al iniciado a recibir el Espíritu. Su arrepentimiento y su fe llegaban a su culminación vital en este simple rito de bautismo e imposición de las manos, y se otorgaba el Espíritu a este arrepentimiento y a esta fe.

2. La relación entre las cláusulas de 6:4 y 5 no es segura, pero el hecho de que las dos del medio están estrechamente vinculadas por *te... kai,*[10] y la repetición de *geusaménous,* sugiere una estructura del patrón siguiente:

hápax fothisténtas geusaménous te tes doreas tes epouraníou
kai metójous genethéntas pneúmatos hagíou
kai kalon geusaménous theou rema
dunámeis te méllontos aionos.

Es decir, las cláusulas subsiguientes parecen ser elaboraciones y explicaciones retóricas de la experiencia inicial que se describe en *hápax fotisthéntas.*[11] El esclarecimiento definitivo consistía, por un lado, en percibir el don celestial y participar del Espíritu Santo, y por el otro, en percibir la palabra de Dios y la potencia de la era venidera.

¿Podemos definir estas cláusulas con mayor precisión? El *metójous genethéntas pneúmatos hagíou* expresa con claridad el don del Espíritu. Ya hemos visto que es el elemento central y la señal decisiva de la conversión-iniciación. Es probable que la cláusula precedente sea un sinónimo muy aproximado. No sólo están ligadas por *te... kai,* sino que ya hemos visto que *doreá* se asocia íntimamente con el Espíritu. Podemos parafrasear: "no sólo llegaron a experimentar el don de la salvación-justificación que otorga el Espíritu, sino que también recibieron el don que *es* el Espíritu mismo".[12] No podemos separar en realidad la última cláusula del Espíritu. Los *dunámeis* no pueden interpretarse sino como obras poderosas que efectúa el Espíritu (comp. 2:4), en especial cuando se las define como los "poderes de la era venidera". Porque a través de todo el Nuevo Testamento el Espíritu

es de manera característica el Espíritu escatológico —la potencia de la era futura que irrumpe en la era presente y actúa en ella— y los *dunámeis* son las manifestaciones de su *dúnamis* como Espíritu escatológico. Además, los dos miembros de esta cláusula están ligados una vez más por el poco usual *te.*[13]

Podemos por lo tanto decir que en las dos cláusulas *geusaménous* hemos descrito la experiencia de la conversión de los convertidos en sus aspectos interior y exterior: el *rema* y el *dunámeis* fue lo que vieron y oyeron, y el *doreá* y el *pneuma hágion* lo que experimentaron en sus corazones. Estas dos cláusulas *geusaménous* describen con mayor amplitud la experiencia que señala *hápax fotisthéntas.* La experiencia de la conversión-iniciación (los aoristos y el *hápax* muestran lo definitivo del acontecimiento) era un esclarecimiento de la mente y del corazón producido por la experiencia del poder del evangelio (comp. 4:12) y del poder del Espíritu, el don del Espíritu otorgado por el mismo Espíritu. Que *fotisthéntas* sea equivalente a *baptisthéntas* es completamente improbable.[14] Significa más bien el esclarecimiento salvador producido por el Espíritu mediante el evangelio.[15]

3. ¿Cómo relacionamos entonces los vs. 1 y 2 con los vs. 4 y 5? No hay ninguna duda de que ambos tienen una vinculación estrecha. El adoctrinamiento preparatorio para el bautismo, que ayuda como lo hace a producir el arrepentimiento y la fe, no puede diferenciarse mucho de la predicación de la palabra (comp. 10:26). Y si el bautismo es el momento decisivo y la acción de entrega, no puede estar muy lejos de la entrada al esclarecimiento y a la experiencia definitiva del Espíritu. La relación exacta entre todos estos elementos diferentes de la conversión-iniciación puede apreciarse cuando comprendemos que nos encontramos de nuevo con las partes diferentes que representan los distintos participantes de la conversión-iniciación: está la predicación del evangelista que culmina con la aceptación del iniciado en la comunidad por el rito del bautismo y la imposición de las manos; está el acto individual de arrepentimiento y de fe que no puede separarse de su experiencia de recibir la Palabra y convertirse en partícipe del Espíritu; y está la acción divina de iluminación (*fotisthéntas;* 6:4, 10:32), en la que se otorga el Espíritu con su don divino en toda su potencia.

Si en verdad los vs. 1 y 2 versan sobre el área de superposición entre la enseñanza judaica y la cristiana, se sobrentiende que la diferencia decisiva del cristianismo debe buscarse más bien en los vs. 4 y 5. Esto confirmaría nuestros descubrimientos anteriores: que la esencia del cristianismo del Nuevo Testamento es una experiencia *(geú-*

esthai), una experiencia del Espíritu Santo. Sin esa experiencia la religión de los cristianos se diferencia poco de la de los judíos. Cuando traicionan esa experiencia (10:29) cometen apostasía; cuando siguen adelante a partir de esa experiencia alcanzan madurez.

10:29: *to pneuma tes járitos* "el Espíritu Santo, quien se ofrece al hombre con gracia generosa" (O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* [1966] 353), o "el Espíritu Santo mediante el cual Dios comunica su gracia y su favor" (H. W. Montefiore, *The Epistle to the Hebrews* [1964] 179). Si se tiene presente aquí a Zac. 12:10 (*pneuma járitos* LXX; igualmente H. Windisch, *Der Hebräerbrief* [HNT 1931] 97; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* 353; Strathmann, *Der Brief an die Hebräer* [NTD] 135; E. Schweizer, *TWNT* VI 444-5), el escritor está pensando en el Espíritu que se derramará en la era final. Se implica que ésta es la acción que efectúa la salvación (en contra Schweizer 445) no sólo por su asociación con "la sangre del pacto" (véase más adelante, pág. 253), sino también por el paralelo con 6:4-6. Si menospreciar al Hijo y profanar su sangre es equivalente a crucificar al Hijo (6:6), entonces injuriar al Espíritu corresponde a la apostasía del esclarecimiento y demás de 6:4, 5.

Es verdad que el Espíritu no tiene la misma prominencia en Hebreos que en los escritos de Pablo (quizá debido a la prominencia dada a Cristo: B. F. Wescott, *The Epistle to the Hebrews* [1889] 331). No obstante, 2:4 no difiere mucho de Ro. 15:19, etc., ni 10:29 de Ef. 4:30; y el modo de considerar la conversión cristiana en 6:4, 5 apenas difiere de la de Pablo. Es quizá significativo que los pasajes del Antiguo Testamento que se refieren de modo específico al Espíritu expresen respectivamente la imperfección de la dispensación antigua (9: 8), la venida del pacto nuevo con su perdón y la ley escrita en los corazones (10:15-18), y la necesidad de perseverar una vez que se ha comenzado a andar en el camino cristiano (3:7-15).

El corolario de todo esto es que el bautismo solo no tiene ningún significado para el cristianismo. Sólo cuando se relaciona con la experiencia de la iluminación de Dios, de la salvación de Dios y del Espíritu de Dios, se convierte en el rito de la iniciación cristiana. Para abreviar, la obediencia al rito del bautismo y a la imposición de las manos lleva el arrepentimiento y la fe del iniciado a esa culminación y decisión en la cual y mediante la cual es iluminado y entra en la experiencia salvadora del Espíritu de Dios; de manera que no queda lugar aquí ni para un rito ni para un don del Espíritu distinto de la conversión-iniciación y subsiguiente a ella.

Hebreos 10:22

Se coincide en general en que el *lelousménoi to soma húdati katharo* se refiere al bautismo con agua cristiano; el motivo principal de controversia es su relación con la cláusula precedente. Por una parte están los que sostienen que sólo existe un paralelismo retórico, de manera que *tas kardías* y *to soma* podrían alternarse sin alterar el sentido en

absoluto;[16] por otra parte están los que consideran que las dos cláusulas expresan la conjunción en la conversión-iniciación de la purificación interior y espiritual con su símbolo exterior y visible.[17] A mi entender, este último criterio es mucho más fiel al pensamiento de Hebreos que el anterior.

Por un lado, el corazón y el cuerpo *juntos* (*no* cada uno de modo individual, como Beasley-Murray parece pensar)[18] representan la personalidad completa, el hombre total.[19] Además, hay otros tipos de paralelismo sinónimo.[20] En particular, existe lo que podríamos llamar "paralelismo complementario", un tipo, supongo, del "paralelismo sintético" más generalmente reconocido. Un ejemplo recogido al azar sería Job 29:5:

> Cuando el Todopoderoso estaba aún conmigo,
> cuando mis hijos estaban a mi alrededor.

Tomando esos dos hechos juntos resulta evidente que el corazón se considera de manera antropológica, como el aspecto interior y oculto del hombre, mientras que el cuerpo es el aspecto exterior y visible del hombre. Así como ambos se complementan de manera recíproca, existen también dos aspectos complementarios de la conversión-iniciación cristiana: la exterior y la interior; la aspersión del corazón y el lavado del cuerpo.

Algo más; esta antítesis interior, espiritual, y exterior, material, está totalmente de acuerdo con el contraste agudo que el autor ya ha marcado en 9:13,14: hay una purificación que sólo obra en la carne y una purificación que alcanza la conciencia, y las dos no son lo mismo. Como ya hemos visto, esta clase de distinción no era infrecuente en el mundo antiguo.[21]

Sin duda se objetará que esto coloca al bautismo cristiano al mismo nivel de los ritos y ceremonias judaicas, lo que resultaría abominable al hombre que escribió 8:13-10:10.[22] Pero esta objeción no puede sostenerse. Persiste el hecho de que el cristianismo no es una religión sin ritos, y que en el ritual del bautismo con agua hay una ceremonia muy similar a las lustraciones o purificaciones judías. En realidad, si en 6:2 se tiene en vista al bautismo cristiano, se deduce que para el escritor el bautismo cristiano está al nivel del *baptismoí* judaico y que no se diferencia del mismo (9:10)[23] en cuanto a que su lavado no va más allá del cuerpo. Sin embargo, es a la vez superior a los ritos antiguos porque pertenece al pacto nuevo. Va acompañado por la realidad que simboliza, mientras que aquéllos no lo estaban ni podían estarlo. Además, ayuda a llevar a cabo dicha limpieza interior por cuanto es el instrumento del arrepentimiento y la fe que recibe la limpieza interior.

En otras palabras, el bautismo cristiano es igual a las lustraciones judías en su acción puramente externa y es, al mismo tiempo, diferente porque concierne al cumplimiento y a la realidad de lo que en esas otras lustraciones eran sólo símbolos.

Parecería que en la ceremonia del día de la Expiación de Lc. 16, en especial los vs. 6 y 16, y en el ritual del novillo quemado de Nm. 19, en particular los vs. 9, 17 y 18, el autor de Hebreos hubiera visto la imagen del Antiguo Testamento en los dos lados de la conversión-iniciación cristiana. Ya ha señalado esta imagen en 9:13; y ahora en 10:22 señala la realidad así anunciada: la sangre de Cristo que es tanto mejor que la sangre de los machos cabríos y de los toros y el agua pura del bautismo cristiano que es tanto mejor que el "agua de impureza" contaminada con las cenizas del novillo.[24]

Es por ello entonces que el escritor ha conservado una ceremonia que le fue trasmitida por los primeros cristianos. No porque realizara una limpieza interior donde las abluciones del Antiguo Testamento alcanzaban sólo el exterior de un hombre —sólo la sangre de Cristo podía hacerlo — sino porque era el instrumento del arrepentimiento y la fe y porque estaba acompañado por la limpieza interior, aun cuando ella misma sólo limpiara el cuerpo.

Puede verse con claridad que el criterio del autor es que la sangre y sólo la sangre de Jesús es el factor decisivo en la purificación del cristiano (véase 9:12-14, 10:19, 29; 12:24; 13:12, 20), la que le capacita para acercarse a Dios (lo que muestra por sobre todas las cosas la superioridad del cristianismo sobre la religión del Antiguo Testamento. Véase 7:19, 25; 10:1, 19-22; 11:6; 12:18, 22). Compárese I Jn. 1:7; Ap. 1:5, 7:14.

La naturaleza estrechamente complementaria de los dos lavados (el del corazón y el del cuerpo) nos recuerda que no podemos separar el bautismo cristiano de la conversión. Se relaciona con la limpieza del corazón de la misma manera en que el cuerpo se relaciona con el corazón. Es la expresión visible de la transformación espiritual que se está operando dentro del hombre. No se le ocurriría al autor, ni en general a los primeros cristianos, que los dos pudieran separarse. La idea generalizada de que la conversión precede al bautismo, y de que el bautismo es la confesión de una entrega hecha en un momento anterior no se encuentra en el Nuevo Testamento.[25] El bautismo es el acto de fe, parte de la purificación total que hace posible al convertido acercarse y entrar en el santo de los santos por el camino que Jesús le ha abierto (vs. 11-22).

NOTAS

[1] *The Seal of the Spirit* (1967) 77-8; comp. pág. 110 n. 9 de este libro.

[2] B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (1956) 218; véase también L. S. Thornton, *Confirmation and its Place in the Baptismal Mystery* (1954) 170; B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (ET 1964) 43-4; comp. F. H. Chase; *Confirmation in the Apostolic Age* (1909) 45.

[3] En tal sentido A. Narine, *The Epistle to the Hebrews* (1917) lxxxiv; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament* (ET 1950) 15; Iglesia de Escocia; *Biblical Doctrine* 43; A. Richardson; *Introduction to the Theology of the New Testament* (1958) 348; D. Mollat, *BNT* 83; M. E. Boismard en *BNT* 222; H. Strathmann; *Der Brief an die Hebräer* (NTD 1963) 104; H. W. Montefiore, *The Epistle to the Hebrews* (1964) 108; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk* (1938) 119.

[4] Chase (véase n. 2) 46; W. K. Lowther Clarke, *Confirmation or the Laving on of Hands* (1926) 10; Thornton (véase n. 2), quien también refiere *geusaménous tes doreas tes epouraníou* al bautismo (169-70).

[5] T. H. Robinson, *The Epistle to the Hebrews* (Moffatt 1933) 72.

[6] Véase por ejemplo C. Spicq, *L'Epître aux Hébreaux* II (1953) 148.

[7] H. Kosmala, *Hebräer —Essener— Christen* (1959) ha sostenido que el autor no se dirige a cristianos sino a judíos, judíos cuyas creencias eran muy similares a las de los esenios y a quienes no podía todavía llamarse cristianos (pero véase también Bruce, *NTS* 9 [1962-63] 217-32). En particular, Kosmala sostiene que los seis puntos de 6:1, 2 son idénticos a los puntos básicos de los esenios (31-38). Se ha observado a menudo que ninguno de los seis elementos de instrucción son precisamente cristianos, respecto de su diferencia de los judíos (no se menciona a Cristo ni al Espíritu Santo; véase e. g. E. C. Wickham, *The Epistle to the Hebrews* [1910] 39; Nairne (véase n. 3) 66; O. Michel; *Der Brief an die Hebräer* [1966] 238 n. 4; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* [1964] 112).

[8] *te* indica una relación más íntima que *kaí* (Spicq [véase n. 6] 148).

[9] Lo mismo Bruce, *The Epistle to the Hebrews* 112; J. Moffatt, *Epistle to the Hebrews* (ICC 1924) 74; Michel (véase n. 7) 238, aun cuando él prefiere leer *didajes;* NEB.

[10] Blass-Debrunner-Funk 444.

[11] Moffatt (véase n. 9) 78; comp. B. F. Wescott, *The Epistle to the Hebrews* (1889 147; Michel (véase n. 7) 241 n. 1; Schweizer, *TWNT* VI 444 n. 784.

[12] H. Windisch, *Der herbräerbrief* (HNT 1931) 50, y Schweizer; *TWNT* VI 444 n. 784, interpretan a *doreá* como equivalente a *pneuma;* comp. Montefiore (véase n. 3) 109; Michel (véase n. 7) 242. Wickham (véase n. 7) 41, y Strathmann (véase n. 3) 104, interpretan que las dos cláusulas juntas equivalen a "el don celestial del Espíritu Santo". La sugerencia de que *doreá* se refiere a la cena del Señor (Bruce [véase n. 9] 120-1; Michel [véase n. 7] 242) difícilmente

puede tomarse en consideración (Wescott [véase n. 11] 148; Spicq [véase n. 6] 150; Montefiore [véase n. 3] 109).

[13] *Obsérvese de nuevo la estrecha relación entre la Palabra y el Espíritu como instrumentos divinos de la conversión.*

[14] Véase en especial G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 103 y n. 375.

[15] Véase Windisch (véase n. 12) 50; Käsemann (véase n. 3) 119 n. 7; Spicq (véase n. 6) 150; Beasley-Murray. *Baptism Today and Tomorrow* (1966) 245-6, quien remite a II Ti. 1:10; II Co. 4:4-6; Ef 1:18 y II Esdras 14:22 y sigs., en que la súplica pidiendo el Espíritu Santo da como resultado el don de la iluminación del conocimiento. Véase también lo que citamos en pág. 155.

[16] R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (ET 1952) I 137; Michel (véase n. 7) 346-7; A. Oepke, *TDNT* IV 304; Spicq (véase n. 6) 317; Beasley-Murray (véase n. 15) 249-50; comp. Mollat, *BNT* 68; Y. B. Tremel, *BNT* 201-2.

[17] Wickham (véase n. 7) 8'; Windisch (véase n. 12) 93; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948) 98; Strathmann (véase n. 3) 133-4; Bruce, *The Epistle to the Hebrews* 250-1; comp. Delling (véase n. 14) 103; W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe* (1966) 149-50.

[18] Beasley-Murray (véase n. 15) 249.

[19] Moffatt (véase n. 9) 145.

[20] Véase por ejemplo O. Eissfeldt, *The Old Testament An Introduction* (ET 1965) 57-8.

[21] Véase Josefo, *Antigüedades* 18; 117; donde se usa *baptismós* para el bautismo de Juan; Filón, *De Plantatione* 162, y sus otros pasajes citados por Oepke; *TDNT* IV 302; I QS 3:4-9, que también se refiere a la incapacidad del "agua de impureza" para limpiar de pecado; en cuanto a Pablo véase Ro. 2: 28, 29, y comp. I Co. 7:34. Véase también Aesch. fr. 32 Narine (véase n. 3) 101; y la pág. 22 de este libro.

[22] Comp. O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963) I 143; Montefiore (véase n. 3) 174-5.

[23] Fuera de 6:2 *baptismoí* se usa sólo referente a lavados ceremoniales judíos en los otros dos casos del Nuevo Testamento (Mc. 7:4; Hb. 9:10). La experiencia de 6:4, 5 corresponda a la purificación interior del corazón de 10:22; *mientras que es evidente que el baptismoí* de 6:2 corresponde al lavado externo del cuerpo de 10:22.

[24] Comp. Moffatt (véase n. 9) 144; Strathmann (véase n. 3) 134.

[25] En contra T. H. Robinson (véase n. 5), quien parece distinguir conversión de bautismo (144) como lo hiciera anteriormente (72); Bieder (véase n. 17), quien parece atribuir la limpieza del corazón al efecto de la predicación "en el tiempo de preparación antes del bautismo" (148).

CAPITULO 18

LA CONVERSION-INICIACION EN PEDRO

En tiempos recientes I Pedro ha sido objeto de atento estudio.[1] El debate ha girado alrededor de la pregunta siguiente: ¿Hasta qué punto se ha incorporado a I Pedro una prédica o liturgia bautismal, o la repercusión de una ceremonia bautismal? El debate no tiene mayor importancia para nuestro estudio.[2] Lo que en realidad nos interesa es: ¿Qué piensa el autor respecto del bautismo? Para responder a esta pregunta es natural que nos volvamos a la única referencia irrefutable al respecto en I Pedro 3:21. Aunque se encuentra a continuación de uno de los problemas de interpretación más notorios de todo el Nuevo Testamento, por fortuna la oscuridad de 3:19 no nos afecta mucho.

I Pedro 3:21

Parte de la dificultad de este pasaje está en el hecho de que los vs. 19-21 parecen estar insertados en un marco confesional más arraigado (vs. 18, 22).[3] El motivo de esta inserción es señalar el paralelo entre la salvación de Noé a través de las aguas del diluvio, y la salvación de los cristianos mediante las aguas del bautismo (de otra manera no existiría razón valedera para esa intercalación). 3:19 es sólo la primera parte de una serie transitoria de cláusulas subordinadas por medio de las cuales Pedro desvía la atención de la muerte de Cristo al bautismo cristiano. La aceptación de que el razonamiento tiene el único propósito de conducirnos hacia el bautismo, nos proporciona la clave de algunos de los problemas con que nos enfrentamos. Pedro ha observado que el paralelo entre la salvación de Noé y la salvación del cristiano no consiste sencillamente en el escaso número de los sal-

vados,[4] sino en la importancia del agua en ambas ocasiones. Es verdad que la analogía está lejos de ser completa (hablando con propiedad Noé fue salvado *de* las aguas de destrucción, pero la tipología no requiere un paralelismo exacto en todos sus detalles para ser válida.[5] Por esta razón Pedro usa la preposición *diá*. Su ambigüedad le permite extraer la analogía entre el agua del diluvio y la del bautismo.

El sentido local es el único sentido apropiado para la historia de Noé; pero el sentido instrumental es más adecuado para el bautismo. *Diesóthesan di húdatos* es equivalente a *ho... sózei báptisma*. Su uso de *diá* indica que Pedro puede adaptar el antitipo al tipo con destreza e ignorar el hecho de que Noé fue en realidad salvado del agua. En esto estoy de acuerdo con B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946) 141-3; *Peter* 113; C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter* (1950) 87, quienes toman *antítupon* en aposición *a umas*, y a 147-8; J. Moffatt, *The General Epistles Peter, James and Judas* (Moffatt 1928) 142; E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (1946) 202; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of I Peter 3:18—4:6* (1965) 209-10; J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude* (1969) 202;

Además, es el *agua* "lo que os salva ahora en su antitipo, es decir, en el bautismo".

A pesar de la naturaleza embarazosa de dos sustantivos en aposición a *hó*, prefiere esta explicación a las de E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (1946) 203, y C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter* (1950) 87, quienes toman *antítupon* en aposición a *humas*, y a las de B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* 145-6, y S. I. Buse, *Christian Baptism* (ed. A. Gilmore 1959) 178-9, quienes asignan *antítupon* a la salvación de *Noé* mediante el agua y traducen "cuyo bautismo 'antitípico' ahora os salva". La primera explicación es posible, pero menos probable dado que concentra la atención en el modo de la salvación. La última debe rechazarse: Pedro no está describiendo la salvación de Noé mediante el agua como un bautismo (*antítupos* puede significar tanto la imagen prefigurada como la realidad cumplida: Arndt y Gingrich); tampoco está expresando que la salvación de Noé es lo que salva a sus lectores ahora (véase Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow* (1966) 260); y el sentido es tan embarazoso y tan difícil desde el punto de vista gramatical como la interpretación más usual (como lo reconoce Reicke, ya citado en este párrafo, 146). No debe sorprendernos la naturaleza inaccesible de la cláusula: el pensamiento se ha trasladado con tanta rapidez y el paralelo es tan arduo y tan condensado que la salida más fácil era poner los dos sustantivos en aposición. Véase también J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude* (1969) 160.

Beasley-Murray se opone a que se considere que *húdatos* sea el antecedente de *ho*, sobre la base de que "implica considerar el agua como el instrumento de la salvación lo que... es difícil armonizar con las palabras que siguen de inmediato '*no* consiste en quitar la suciedad del cuerpo sino...'" (259). Por el contrario, Pedro siente la necesidad de agregar la cláusula calificativa y correctiva sólo porque

húdatos es el antecedente de *ho.* Si el antecedente es toda la cláusula precedente (es decir, la salvación mediante el agua), nos encontramos con una expresión redundante —"la salvación mediante el agua ahora salva"— y para conservar el sentido tenemos que recurrir al último expediente de una hipótesis endeble, a saber, la enmienda del texto.[6] Es mucho más simple y más apropiado decir que Pedro considera que el agua caracteriza el bautismo cristiano. De manera que en un sentido real el agua del bautismo cristiano, que corresponde al agua del diluvio, "ahora os salva". De qué manera precisa lo efectúa es lo que Pedro pasa a explicar de inmediato.

El rito cristiano del agua salva, pero, agrega Pedro, no estoy refiriéndome a la acción del agua. El bautismo *es* "quitar la suciedad del cuerpo", pero esa acción del agua no tiene nada que ver con la salvación que se efectúa. Me refiero a la *suneidéseos agathes eperótema* que se hace a Dios. El bautismo es la expresión de ello, y *como tal* salva. La frase griega es confusa, y nos sentimos frustrados por nuestra incapacidad para captar su significado exacto teniendo en cuenta su importancia para nuestra comprensión del bautismo. En los últimos años la opinión ha estado dividida casi por igual entre dos significados: una promesa proveniente de una conciencia limpia o de una actitud correcta, o con el deseo de mantenerlas (JB, TEV), y una súplica u oración a Dios pidiendo una conciencia pura (RSV, NEB). Por fortuna, no es esencial elegir entre estas alternativas, ya que la primera presenta al bautismo como una expresión de entrega, mientras que la última lo presenta como una expresión de arrepentimiento. *Eperótema* puede llegar a indicar un momento específico en el ritual de la iniciación: el acto de confesión[7] o momento de oración (silenciosa) inmediatamente antes de la inmersión. Pero es más probable que Pedro esté señalando el rito del agua en sí como la súplica u oración, dado que el *eperótema* está en aposición al *báptisma*: el agua del bautismo salva porque es el *eperótema* de una buena conciencia. Además, salva *di' anastáseos Iesou Jristtou.* Es decir, la oración o súplica del bautismo es poder de salvación por la sencilla razón de que se dirige al resucitado, se basa en su resurrección, y permite compartir esa vida nueva de entre los muertos.

R. E. Nixon en *Studia Evangelica* IV (ed. F. L. Cross 1968) 437-41, trata de sostener que *báptisma* en este caso equivale al bautismo cristiano del sufrimiento. Pero es difícil describir al sufrimiento como una súplica del hombre a Dios. Esta cláusula también excluye la sugerencia de Unger, *Bibliotheca Sacra* 101 (1944) 496-7, y de L. S. Chafer, *Bib. Sac.* 109 (1952) 215, de que en este caso *báptisma* se refiere al bautismo del Espíritu. Por el contrario, este pasaje confirma que *báptisma* siempre significa el rito del agua en sí.

Respecto del significado del bautismo debemos observar que el contraste contenido en el paréntesis no implica lo que muchos podrían esperar: Pedro no compara la limpieza exterior con la limpieza interior, ni se refiere al bautismo como un instrumento de Dios para la purificación del corazón. Algunos sienten esa omisión con tanta intensidad que pretenden descifrarla en el sentido y hasta torcer el pensamiento. [8] Algunos comentaristas se han habituado tanto a la idea de que el bautismo es algo que Dios efectúa, un canal de gracia divino que afecta al hombre entero por fuera y por dentro, que se rehúsan a creer que Pedro pudo estar diciendo algo diferente en esta ocasión. [9] Pero lo que Pedro expresa carece de ambigüedad en un punto: el bautismo salva, no al lavar la suciedad de la carne, sino al expresar el arrepentimiento del hombre y/o su fe en Dios. Con su negativa no niega que el bautismo sea un rito que afecte al cuerpo; [10] pero niega sí que sea la limpieza exterior la que salve (es decir, *ou...* califica a la frase *sózei báptisma* y no a *báptisma* solo). Es por ello que expresa *ou*, y no *ou mónon.* Con la declaración positiva afirma que el bautismo es en esencia la expresión y el vehículo de la fe del hombre, no de la gracia de Dios que obra en su interior. La antítesis no sorprende en absoluto a los que han seguido toda la exposición hasta ese momento; sorprende sólo a los que han dejado de captar que el bautismo es el instrumento por el que los hombres llegan a Dios más bien que aquel por el que Dios llega a los hombres.

W. J. Dalton (seguido por J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude* [1969] 161-2) se muestra escéptico sin necesidad en cuanto a referir *sarkos apóthesis rúpou* al efecto material del agua del bautismo sobre el cuerpo, y propone como alternativa la hipótesis tanto más difícil e inverosímil de que la frase se refiere a la circuncisión (*Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of I Peter 3:18—4:6* [1965] 215-24). En un contexto en que el curso de las ideas ha obligado al autor a utilizar la palabra "agua" para indicar el bautismo, es natural que aquél trate de corregir el desequilibrio teológico resultante definiendo con mayores detalles al bautismo (y al papel del agua incluso).

Para Pedro, entonces, el bautismo tiene dos aspectos: es un rito con agua que limpia el cuerpo y es una expresión del *eperótema* del hombre hacia Dios. Puede decirse también que salva, siempre que tengamos en cuenta que es sólo el segundo aspecto el que importa en este caso. No es el agua ni su obra de limpieza lo que efectúa la salvación. El rito del agua en sí no realiza nada más que la limpieza del cuerpo. Cuando Pedro dice que el bautismo salva, se refiere al bautismo en tanto, y sólo en tanto, que sea la expresión de la entrega y del arrepentimiento. No encontramos *nada* en este pasaje que presente al bautismo como "una gracia interior y espiritual... que purifique el alma", [11]

nada que indique que el bautismo cree una conciencia pura, [12] nada acerca de que el bautismo cree "la posibilidad (al limpiar al creyente de sus pecados) de 'apelar a Dios' ". [13] El papel del bautismo en la salvación es servir de vehículo del *eperótema eis theón* del hombre, no del *járis eis ánthropon* de Dios. Esta conclusión adquiere importancia fundamental cuando nos damos cuenta de que I Pedro 3:21 constituye el enfoque más próximo a una definición del bautismo que nos brinda el Nuevo Testamento.

Para abreviar, en lo que concierne al bautismo, no es lo que el bautismo obra en el hombre, ni lo que se supone que Dios hace al hombre mediante el bautismo lo que determina su salvación, sino lo que el hombre hace del bautismo y cómo lo emplea. Debemos añadir este requisito final dado que, por supuesto, lo que después de todo determina la salvación es la obra de Dios en el hombre. Lo que no podemos afirmar teniendo en cuenta a I Pedro 3:21 es que "el bautismo" describa o efectúe esa obra divina. Esto tiene consecuencias importantes sobre los otros pasajes "bautismales" de I Pedro, de los que ahora nos ocuparemos.

I Pedro 1:2

Estas palabras reúnen las dos partes de la conversión: la obediencia del hombre y la purificación divina. Representan el pacto nuevo en el Espíritu, en el que el *hupakoé* del creyente y el *rantismós* de la sangre de Cristo corresponden a la obediencia y al rocío de la sangre con que se ratificó el pacto antiguo (Ex. 24:7,8). El pensamiento se mueve sólo en el dominio de la limpieza espiritual. Es probable que se considere que el acto de *hupakoé* se expresa en el bautismo (comp. 3:21), pero la aspersión de la sangre de Cristo es la aspersión del corazón que equivale con exactitud a la cura interior y espiritual que se obtiene por las heridas de Cristo de 2:24. No se hace ninguna referencia a un rito bautismal de aspersión; [14] menos aún se sugiere que el agua del bautismo contuviera la bendición de la sangre expiatoria de Cristo. [15] Lo que ocupa el primer plano en la mente del autor es la idea de la consagración: la acción del Espíritu santificador que une la consagración del hombre a la consagración del rocío de la sangre para apartar al hombre para Dios. De este modo establece la relación del pacto nuevo entre Dios y el hombre.

I Pedro 1:22

Tenemos aquí la misma combinación de ideas: purificación y obediencia. Una vez más la purificación y obediencia. Una vez más la purificación es moral y espiritual *(tas psujas humon hegnikótes)*, como

lo es también en Stg. 4:8 y I Jn. 3:3, [16] y no se hace referencia al bautismo. [17] Nótese además que esta purificación no es algo que Dios efectúa sino, como en las otras epístolas católicas, es algo que los hombres hacen. I Pedro nos indica la manera de realizarlo: obedeciendo a la verdad. Es probable que en I Pedro esto se refiera al acto definitivo de obediencia en la conversión-iniciación *(hegnikótes* perfecto). En realidad bien puede referirse al bautismo, a la respuesta de la fe al evangelio, a la aceptación del desafío y de la invitación contenida en el mismo, y a la entrega al Unico que así se proclama. [18] Esto concuerda también con 3:21, de manera que *hupakoé* en este caso no se diferencia mucho de *eperótema* en el caso anterior. Sea como fuere confirma que el bautismo, si se le tiene en cuenta en este caso, es para Pedro fundamentalmente el acto de obediencia del hombre, no el acto de purificación de Dios. Y que es la *obediencia* la que da como resultado la purificación; no el rito bautismal, sino la obediencia aun cuando se exprese en el bautismo.

I Pedro 1:3,23

Hasta ahora hemos observado que Pedro pone un énfasis marcado en la acción del hombre en la conversión-iniciación *(hupakoé, eperótema,* véase también 2:25); en estos versículos enfoca la atención de modo exclusivo en la obra de Dios. Como en otros pasajes del Nuevo Testamento, el factor determinante supremo en la conversión es la acción de Dios que nos reengendra y nos recrea (comp. Jn. 3:3-8; II Co. 5:17; Tit. 3:5; Stg. 1:18). El instrumento divino de la regeneración es la palabra *(lógos)*, a la que Pedro equipara con la proclamación *(rema)* personal del evangelio que llegara a sus lectores (comp. Stg. 1:18,21).

Tampoco aquí se habla de bautismo; [19] se habla más bien de la conversión, en la medida en que ésta se distingue de la iniciación. [20] Mientras que en 3:21 el bautismo es el instrumento de la respuesta del hombre a Dios, en 1:23 la palabra es el instrumento de Dios que efectúa el nuevo nacimiento en el hombre. Sería insensato introducir una cuña entre ambos como si fuesen sucesos separados. El primero se vincula con la purificación y la salvación (1:22, 3:21), y el último se relaciona con la regeneración. Nos encontramos una vez más ante el acontecimiento complejo de la conversión-iniciación cuya unidad no puede quebrarse.

Suele recurrirse a Tito 3:5 para probar que en este caso existe una referencia al bautismo (por ejemplo G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* [1963] 84), pero lo que está más cerca de sugerir la idea de bautismo en Tito 3:5 está completamente ausente en I Pedro 1:3, 23. Un paralelo más cercano es Santiago 1:18, donde no se tiene en cuenta al bautismo en absoluto, cómo

lo admite Delling (84 n. 288; comp. M. Dibelius y H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* [1964] 136).

Estamos por lo tanto en un todo de acuerdo con Pedro, cuando insiste en que se considere al bautismo como el instrumento por el cual el hombre se allega a Dios antes que como el instrumentó por el cual Dios llega al hombre. Dios se llega al hombre mediante la palabra de predicación, y el encuentro se produce *en hagiasmo pneúmatos.*

¿Qué podemos decir del Espíritu y de la pertinencia de I Pedro respecto de la doctrina pentecostal? Es verdad que no se le da la misma importancia que en Pablo; pero debemos observar con cuánta exactitud 1:2 puede compararse con II Ts. 2:13 y I Co. 6:11, así como 1:12 con pasajes paulinos tales como I Co. 2:4. Además, 1:12 puede ser una alusión a Pentecostés *(apostalénti ap' ouranou),*[21] y puede quizá también indicar que la predicación del evangelio a que se hace referencia, dio como resultado un reavivamiento religioso en el que muchos se convirtieron y en el que el Espíritu obró maravillas por medio de los predicadores, haciendo que su poder y su presencia se experimentaran y se manifestaran de una manera muy evidente.[22] A la luz de 1:12 quizá debamos pensar que el poder regenerador de la palabra que se menciona en 1:23 se debe al Espíritu.[23] Es muy probable que Pedro trate de marcar una distinción entre el *spora (ek)* y el *lógos (diá)* e igualar al primero con el Espíritu, como lo hace I Juan con el sinónimo *spérma.*[24] Y aunque cita la versión griega de los Setenta de Is. 40:6-8, es posible que recuerde que Is. 40:7 habla del *ruah:* la carne y su belleza se marchitan y se secan porque el *ruah* del Señor sopla sobre ellas; pero no ocurre así con la palabra del Señor: cuando Dios sopla su *ruah* sobre ella, lejos de marchitarse y secarse perdura para siempre y se transforma en una fuerza creadora que da vida a todo el que escucha (comp. 1:12, 23). Por último, 4:14 indica que el cristiano siente que le acompaña la presencia constante del Espíritu; es esto lo que le permite regocijarse a pesar de sus sufrimentos. Nótese en especial que tanto los sufrimientos (v. 13) como el Espíritu son de Cristo (siendo el v. 14 una alusión a Is. 11:2), y que la relación entre la gloria de Cristo que aún falta revelar (v. 13) y el Espíritu de gloria (v. 14) evoca la plática de Pablo acerca del Espíritu como el *arrabón* y *aparjé* de gloria, la gloria de la era final.[25] Esto significa que el Espíritu viene a posarse sobre el hombre, para "encristarlo", al principio y como principio de su vida cristiana, otorgándole esa parte primordial en la gloria eminente de Cristo que permite al cristiano ser fiel hasta el fin. De todas maneras, podemos declarar con firmeza que la doctrina pentecostal del bautismo del Espíritu no tiene asidero en I Pedro, y que, por el

contrario, I Pedro se encuentra bastante cerca de Pablo a este respecto para confirmar nuestro rechazo completo de esa doctrina.

En Santiago no hallamos nada pertinente a nuestro estudio. El *pneuma* de 4:5 significa más bien el espíritu humano, como lo sugiere el contexto (véase además M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* [1964] 226-8; B. S. Easton, *IB* 12 [1957] 56). Es posible, aunque improbable, que Santiago piense en el Espíritu cuando se refiere al poder regenerador de la palabra que convierte al *aparjé* de su *ktísmara* (1:18; comp. Dibelius 136), y a la recepción del *emfutos lógos* que tiene poder *(dúnamis)* para salvar sus almas (1:21). C. L. Mitton, *The Epistle of James* (1966), analiza Gá. 5:22, "donde se considera al Espíritu Santo como una semilla, plantada en lo profundo, que lleva abundante fruto de cualidades semejantes a las de Cristo (65). En general, sin embargo, la idea de la sabiduría ocupa en gran manera en Santiago el lugar que otros autores del Nuevo Testamento dan al Espíritu (F. Büchsel, *TNDT* I 463).

Nuestro estudio de Hebreos y de I Pedro han confirmado por lo tanto nuestras conclusiones anteriores. La esencia del cristianismo del Nuevo Testamento consistía en la experiencia de recibir el Espíritu, experiencia íntimamente relacionada con oír la palabra. Esta recepción se manifestaba en poder escatológico (Hb. 6:4,5; comp. 2:4; I P. 1:12, 23, 4:14; Stg. 1:18, 21). Pero Hebreos y I Pedro son más notables por su sorprendente confirmación de que la cristiandad del Nuevo Testamento en su totalidad entendía que el bautismo con agua era una expresión de fe y arrepentimiento (Hb. 6:2), de *hupakoé* y *eperótema* (I Pedro 1:2, 22, 3:21), y limitaba su efecto purificador al cuerpo físico (Hb. 10:22; I P. 3:21).

NOTAS

[1] Véase la literatura que cita R. P. Martin, *Vox Evangelica* (1962) 29-42; y la *Introduction to the New Testament* (ET 1966) de W. G. Kümmel. Otros escritos incluyen a G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament* (1963) 83-6; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of I Peter 3:18-4:6* (1965) 62-71; y J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude* (1969).

[2] Considero que I Pedro es una carta auténtica que reflexiona consistentemente en el acontecimiento singular de la conversión-iniciación (véase en especial C. F. D. Moule, *NTS* 3 [1956-57] 1111; T. C. G. Thornton, *JTS* 12 [1961] 14-26; W. G. Kümmel [véase n. 1] 295-6; Dalton [véase n. 1] 65-71; Kelly [véase n. 1] 15-25).

[3] Véase Dalton (véase n. 1) 87-102; Kelly (véase n. 1) 151-2.

[4] Véase B. Reicke, *The Epistles of James; Peter and Jude* (Anchor Bible 1964) 112 3; Dalton (véase n. 1) 207-8.

[5] Comp. O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* (1963) 146. El profesor C. F. D. Moule extrae un significado demasiado alegórico del tipo cuando pone énfasis en este punto en la idea de la inundación (*The Phenomenon of the New Testament* [1967] 74); comp. F. L. Cross, *I Peter — A Paschal Liturgy* (1954 29.

[6] Beasley-Murray 260, seguido por Erasmo, Hort y F. W. Beare; *The First Epistle of Peter* (1947) 148. Sólo unos pocos de menor importancia (el más antiguo que citamos es del siglo undécimo) pueden mencionarse para sostener esta teoría que proviene de una primitiva corrupción del texto.

[7] Comp. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter* (1946) 205; C. F. D. Moule; *Worship in the New Testament* (1961) 51; y Ro. 10:9-10.

[8] B. Reicke, *The Desobedient Spirits and Christian Baptism* (1946) 187; J. Schneider, *Die Briefe des Jakobus; Petrus; Judas und Johannes* (NTD 1961) 85; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe; der Judasbrief* (1961) 109; Delling (véase n. 1) 87-8; y los que citamos en las notas 9, 11-13 que siguen.

[9] Véase e.g. Kuss (véase n. 5) 144 n. 95, 147; S. I. Buse en *Christian Baptism* (ed. Gilmore) 177.

[10] A. Schlatter, *Erläuterungen zum Neuen Testament* 9 Teil (1928) 57-8.

[11] C. Bigg, *St Peter and St Jude* (ICC 1902) 165.

[12] R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St Paul* (ET 1964) 9.

[13] R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (ET 1952) I 136.

[14] En contrario Beare (véase n. 6) 51.

[15] En contrario Reicke (véase n. 4) 77, 85.

[16] F. J. A. Hort, *The First Epistle of St Peter* (1898) 87; C. Bigg (véase n. 11) 122; J. Moffatt, *The General Epistles Peter, James and Judas* (Moffatt 109; F. Hauck; *TDNT* I 123; H. Windisch-H. Preisker, *Die katholischen Briefe* (HNT 1951) 57; Selwyn (véase n. 7) 149; Schelkle (véase n. 8) 52.

[17] En contra Beare (véase n. 6) 83; Buse (véase n. 9) 176; C. E. B. Cranfield, *The First Epistle of Peter* (1950) 41; Reicke (véase n. 4) 86. Esto se aplica también al *katharismos ton hamartion* de II P. 1:9; comp. Hb. 1:3; I Jn.

1:7, 9 (en contra E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* [ET 1964] 193; J. Schneider, *Baptism and Church in the New Testament* [ET 1957] 29; Moule [véase n. 5] 73).

[18] Comp. Beare (véase n. 6) 84; Reicke (véase n. 4) 86; Kelly (véase n. 1) 79.

[19] Véase Dalton (véase n. 1) 69.

[20] Comp. Selwyn (véase n. 7) 123.

[21] Hort (véase n. 16) 61; Bigg (véase n. 11) 111; Moffatt (véase n. 16) 102; Windisch-Preisker (véase n. 16) 55.

[22] Preisker, *ZNW* 30 (1931) 152; Schelkle (véase n. 8) 42; comp. Selwyn (véase n. 7) 138, 267.

[23] Obsérvese la enunciación insegura de la variante de 1:22; *...aletheías dià pneúmatos.*

[24] La mayoría, sin embargo, considera semejantes a *sporá* y a *lógos*; a menudo con referencia a la parábola del sembrador de Jesús. Esto estaría en realidad de acuerdo con la cita siguiente en la que se marca el contraste entre la semilla imperecedera y la hierba que se seca.

[25] Beare tiene algún fundamento cuando distingue este criterio de la idea más desarrollada y más característicamente paulina del Espíritu que mora en el corazón (*The First Epistle of Peter* 36). Pero no debemos insistir en ese punto, dado que la idea de "reposar sobre" puede deberse sólo a la alusión a Is. 11:2. Con respecto al paralelo entre 4:14 y II Co. 3:17, 18; véase E. G. Selwyn (véase n. 7) 224.

CAPITULO 19

CONCLUSION

En este estudio hemos observado que la conversión-iniciación cristiana consta de tres o cuatro elementos y comprende a tres participantes. Podría decirse que cada uno de estos elementos y participantes constituye el énfasis característico de cada una de las tres corrientes principales del cristianismo. Los católicos ponen el énfasis en el papel de la Iglesia y el del bautismo con agua (y el de la imposición de las manos); los protestantes ponen el énfasis en el papel del individuo y el de la predicación y la fe; los pentecostales lo ponen en el papel de Jesucristo como bautizador en el Espíritu y el del bautismo del Espíritu.

La doctrina católica fue una evolución natural en el curso de los siglos. A medida que el Espíritu dejaba de ser sujeto de la experiencia y se convertía en objeto de la fe, y la inspiración directa se volvía sospechosa como resultado de los excesos de los montanistas (y de las conclusiones del canon), era natural que el único elemento tangible y notorio de la conversión-iniciación se convirtiera poco a poco en el centro de la atención. [1] El bautismo con agua podía reglamentarse; en cambio, no podía hacerse lo mismo con la fe y el Espíritu. En el primer caso podían establecerse controles y mantenerse el orden. En forma paulatina el Espíritu se fue confinando a "la Iglesia", hasta que —salvo de nombre— "la Iglesia" se colocó por encima del Espíritu. En el fondo el Espíritu se convirtió en propiedad de la Iglesia. El don del Espíritu quedó sujeto a un acto ritual que lo restringía, y la autoridad para conceder el Espíritu quedó limitada al obispo. [2] Con el correr de los siglos esta doctrina sacramental se volvió poco a poco mágica, y la conversión-iniciación, lejos de concentrarse simplemente en el bautismo con agua, se encontró íntegramente identificada con él.

Y en occidente, surgió la confirmación como una "segunda mitad" muy postergada.

Los protestantes reaccionaron contra este sacramentalismo y sacerdotalismo extremo. En su reacción trasladaron el énfasis del bautismo con agua a la predicación y a la fe personal, y centraron la autoridad en la Biblia antes que en la Iglesia. Para muchos esto significó poner todo el peso en la fe, diferenciándola del bautismo con agua y considerándola superior a éste. Se exaltó a la fe y al papel de la predicación, y se disminuyó al importancia del bautismo con agua. El Espíritu, no obstante, no recobró su preeminencia, debido en gran parte a la desconfianza de los protestantes y a la aversión de los anabaptistas. Se aceptaba la realidad de sus manifestaciones en la era apostólica y se le consideraba el origen de la fe y de todo bien. Pero se hablaba poco del don del Espíritu en sí, y se creía que los carismas habían terminado con los apóstoles. [3] En el protestantismo escolástico el Espíritu se subordinó en la práctica a la Biblia, y esta última remplazó a los sacramentos como medio principal de gracia e inspiración. Mientras los católicos insistían en la objetividad de los sacramentos, los protestantes insistían en la objetividad de la Biblia. [4] Aunque consideraban al Espíritu como participante principal en la obra de la salvación, creían sin embargo que difícilmente podía experimentársele fuera de la Biblia. [5] "Sólo la Biblia es la religión de los protestantes", y la conversión es en esencia únicamente la justificación por la fe.

A semejanza de los anteriores "entusiastas" los pentecostales han reaccionado en contra de ambos extremos. Frente al sacramentalismo mecánico del catolicismo extremo y a la estéril ortodoxia biblicista del protestantismo extremo, trasladaron el centro de la atención a la *experiencia* del Espíritu. Nuestro examen de la evidencia del Nuevo Testamento ha demostrado que en este punto estaban totalmente justificados. Es indiscutible que el Espíritu, y en particular el don del Espíritu, fue una *experiencia real* en las vidas de los primeros cristianos (e.g. Hch. 2:4, 4:31, 9:31, 10:44-46, 13:52, 19:6; Ro. 5:5, 8:1-16; I Co. 12:7, 13; II Co. 3:6, 5:5; Gá. 4:6, 5:16-18, 25; I Ts. 1:5, 6; Tit. 3:6, Jn. 3:8, 4:14, 7:38, 39, 16:7; la presencia del Espíritu iba a superar a la presencia de Jesús). No obstante, nuestra actitud constituye una triste demostración de la pobreza de nuestra propia experiencia intuitiva del Espíritu. [6] Cuando nos encontramos con un lenguaje en el que los autores del Nuevo Testamento se refieren de manera directa al don del Espíritu y a su experiencia al respecto, lo referimos automáticamente a los sacramentos y somos incapaces de encontrarle sentido de no hacerlo así (I Co. 6:11, 12:13; II Co. 1:21, 22; Ef. 1:13, 14; Tit. 3:5-7; Jn. 3:5, 6:51-58, 63; I Jn. 2:20, 27, 5:

6-8; Hb. 6:4). O desestimamos la experiencia descrita por considerarla demasiado subjetiva y nos inclinamos en favor de una fe que es en esencia una afirmación de proposiciones bíblicas. O bien en realidad decidimos apartar sicológicamente al Espíritu de nuestra existencia.

El intento pentecostal de restaurar el énfasis del Nuevo Testamento en este punto es muy digno de encomio, pero tiene dos aspectos desafortunados. En primer lugar, los pentecostales han seguido las huellas de los católicos al separar el bautismo del Espíritu del acontecimiento de la conversión-iniciación (representada en el bautismo con agua), y han transformado al don del Espíritu en una experiencia que viene después de la conversión. Esto es completamente contrario a la doctrina del Nuevo Testamento. Según Lucas y Pablo, el bautismo del Espíritu no era algo distinto de convertirse en cristiano ni posterior a ello. Tampoco —debe agregarse— era algo que sólo un apóstol (u obispo) pudiera lograr, o algo que ocurriera sólo una o dos veces en los tiempos apostólicos. El don del Espíritu no puede separarse de ninguna manera de la conversión, sea que se lo sitúa antes de la conversión como hipótesis, o después de la conversión como un don simplemente fortalecedor, confirmatorio o carismático. El don del Espíritu (es decir, el bautismo del Espíritu) es un elemento definido dentro de la conversión-iniciación. En verdad, en el Nuevo Testamento es el elemento más significativo y el punto central de la conversión-iniciación. Es el don de la gracia salvadora por el que se entra en la experiencia y en la vida cristianas, en el pacto nuevo, en la Iglesia. Es, en último análisis, lo que convierte en cristiano al hombre (Mc. 1:8; Hch. 11:16, 17; Ro. 8:9, 10; I Co. 12:13; II Co. 3:6; Gá. 3:3; Tit. 3:6, 7; Jn. 3:3-8; 20:22; I Jn. 3:9; He. 6:4). Es cierto que cuando el Espíritu entraba así en una vida en los primeros días de la Iglesia, por lo común manifestaba su llegada con carismas y su presencia con poder (para atestiguar). Pero esos eran corolarios del propósito principal, de la "cristianización" del que había dado el paso de fe *(pisteúsas)*.

El segundo error de los pentecostales es haber seguido las huellas de los protestantes al separar la fe del bautismo con agua. La conversión es para ellos la fe producida por el Espíritu, que se esfuerza para "recibir o aceptar a Jesús". De manera que el hombre es cristiano antes de su bautismo con agua y este último es poco más que la confesión de una entrega pasada. Esto puede estar de acuerdo con la práctica bautista actual, pero no es la norma del Nuevo Testamento. Los autores del Nuevo Testamento quieren que el hombre renuncie a separar el impulso decisivo de la fe *(pisteúsai)* del bautismo. Ya sea anteponiendo el acto de fe al bautismo, reduciendo así a éste a un simple símbolo, o situándolo después del bautismo, elevando así a éste a la

categoría de un instrumento de potencia divina que obra en la persona sin su conocimiento o consentimiento. El bautismo, realizado con propiedad, es en esencia para el Nuevo Testamento el acto de fe y arrepentimiento, la consumación de la fe salvadora sin la cual, en general, la entrega a Jesús como Señor no llega a su necesaria expresión. Así como el Espíritu es el vehículo de la gracia salvadora, el bautismo es el vehículo de la fe salvadora.[7]

Al afirmar así la preeminencia y la concentración del don del Espíritu en la conversión-iniciación, hemos podido asignar al bautismo con agua su exacto papel neotestamentario, ni más ni menos. Esto es, como la expresión de fe a la cual Dios concede el Espíritu. La negativa inicial de usar "bautismo" como descripción taquigráfica de la conversión-iniciación ha quedado ampliamente justificada. *Báptisma* o *baptismós* en el Nuevo Testamento significan el rito del agua puro y simple, cuya eficacia limpiadora no va más allá del cuerpo (Mt. 3:7; Mr. 7:4; Lc. 3:3; Jn. 3:25; Ef. 4:5; He. 6:2; 9:10; 10:22; I P. 3:21; también Ro. 6:4; Col. 2:12; se usa una vez de modo metafórico: Mc. 10:38, 39 equivalente a Lc. 12:50). *Baptízein, baptízesthai* significa bautizar en sentido literal (en agua) o bautizar en sentido metafórico (en el Espíritu en Cristo, en el sufrimiento en la muerte), pero nunca abarca ambos significados en forma simultánea (Mt. 3:11; Mr. 1:8; 10:38,39; Lc. 3:16, 12:50; Jn. 1:33; Hch. 1:5, 10:47, 11:16; Ro. 6:3; I Co. 10:2, 12:13; Gá. 3:27). Los autores del Nuevo Testamento nunca dirían, por ejemplo, que la 'señal (del bautismo) es o efectúa lo que significa". El bautismo del Espíritu y el bautismo con agua siguen siendo distintos y hasta antitéticos. El último es una preparación para el primero y el instrumento mediante el cual el creyente se adelanta de hecho con fe para recibir a aquél. Una vez más la plática de Oepke señalando al bautismo como "la acción de Dios o de Cristo"[8] es correcta sólo si se refiere al bautismo del Espíritu. Es inexacta si se refiere al bautismo con agua. En el Nuevo Testamento no existe una tercera alternativa.

Debo confesar que no me conmueve en absoluto ninguna exhortación a "el principio sacramental", o a "el fundamento encarnacional de la doctrina sacramental" (H. J. Wotherspoon, *Religious Values in the Sacraments* [1928] 1-30). Hemos observado con suficiente claridad que el pensamiento hebraico y los autores del Nuevo Testamento como Lucas, Pablo, y el autor de Hebreos, sabían distinguir y comparar perfectamente lo interior y lo visible, lo espiritual y lo material. Es verdad, por supuesto, que Dios vino a los hombres en Jesús en carne física, material y humana, y que se expresó mediante ella. Pero es peligroso extraer de ello un principio general que pueda aplicarse de in-

mediato a los sacramentos. Nuestro estudio de los pasajes pertinentes del Nuevo Testamento muestra más bien que para esos autores el instrumento divino en el encuentro divino-humano es el Espíritu y —o mediante— la Palabra, en tanto que el instrumento humano correspondiente es la fe y —o mediante— el bautismo.

Por lo tanto, si tenemos que guiarnos por el Nuevo Testamento, no puede darse al rito del bautismo con agua el papel central en la conversión-iniciación. Simboliza la purificación espiritual que produce el Espíritu y la ruptura definitiva con la vida antigua; es un estímulo para la fe, y permite que la entrega alcance la expresión necesaria; es el rito de aceptación por parte de los cristianos o de la congregación locales como representantes de la Iglesia mundial. Pero por el contrario, no es un canal de gracia; y ni el don del Espíritu ni ninguna de las bendiciones espirituales que éste trae, pueden atribuírsele o considerarse como su consecuencia. Rememorar los principios de la vida cristiana del Nuevo Testamento significa casi siempre rememorar, no el bautismo, sino el don del Espíritu, o la transformación espiritual que produjo su llegada.

Para abreviar, en los comienzos ningún cristiano quedaba sin bautizar. Pero no todos los que se bautizaban eran *ipso facto* cristianos. Ningún cristiano dejaba de recibir el Espíritu, porque sólo los que lo habían recibido eran *ipso facto* cristianos. La enseñanza del Nuevo Testamento a este respecto puede expresarse así:

> La fe requiere el bautismo como su expresión;
> el bautismo requiere fe para su validez.
> El don del Espíritu presupone la fe como condición;
> la fe demuestra su autenticidad sólo por el don del Espíritu.

No debería subestimarse la importancia de esta conclusión para toda la cristiandad en esta época de cuestionamientos extremos. Muchos cristianos están escudriñando en la Biblia, en sus tradiciones y dentro de ellos mismos, en un intento por captar la raíz y el corazón vivo de la fe cristiana, despojada de todas sus excrecencias y agregados prescindibles. Es una época en la que se pregunta con frecuencia creciente y en especial de parte de los mismos cristianos: ¿Qué es un cristiano? ¿Cuál es el sello de autenticidad que distingue al cristiano? Nuestro estudio nos ha proporcionado con cierta precisión la respuesta del Nuevo Testamento a esta pregunta. Con notable consistencia nos llegó la respuesta: Es cristiano el que ha recibido el don del Espíritu Santo al entregarse a Jesús resucitado como Señor, y que lo ratifica con su vida.

Si esta evaluación del cristianismo del Nuevo Testamento es exacta, y si la tradición y la doctrina apostólicas tienen algún significado nor-

mativo para nosotros hoy, ello da origen a su vez inevitablemente a varios otros interrogantes importantes para los cristianos de la actualidad, tanto a nivel denominacional como a nivel ecuménico. Por ejemplo: ¿son apropiadas las teologías modernas de la conversión-iniciación? ¿Entienden en realidad las Iglesias los papeles respectivos del Espíritu, la fe y el bautismo? ¿Los expresan de manera satisfactoria en sus diversas liturgias y prácticas de iniciación? ¿Puede seguirse justificando el bautismo infantil con el argumento de la gracia preventiva tan popular en la actualidad? ¿Ha proclamado el evangelismo moderno la promesa del Espíritu con suficiente claridad? Sólo podemos plantear estas preguntas. Responderlas sobrepasa los límites del presente estudio.

Pero nuestras conclusiones suscitan una pregunta aún más importante, y debe respondérsela antes de que pueda prestarse atención a las otras preguntas. Aceptando que el don del Espíritu es lo que convierte a un hombre en cristiano, ¿cómo saben él y los demás si ha recibido el Espíritu y cuándo lo ha recibido? ¿De qué manera manifiesta el Espíritu su llegada y su presencia? ¿Qué indicios existen de que el Espíritu está activo en una congregación o en una situación? Es evidente que estas preguntas son de primordial importancia en todos los casos de la vida y de la actividad cristianas. Y en caso de que se pensara que he sido poco justo con los pentecostales, permítaseme simplemente hacer un agregado con referencia a estas preguntas. La doctrina pentecostal acerca de los dones espirituales, incluyendo el don de lenguas, a pesar de su falta de equilibrio, tiene una base mucho más sólida en el Nuevo Testamento de lo que en general se reconoce. Pero aquí y ahora sólo puedo señalar la pertinencia de estos problemas. Discutir las manifestaciones del Espíritu es un tema completo en sí. Si Dios quiere retomaré este asunto a su debido tiempo dado que es una continuación necesaria del presente estudio.

NOTAS

1 Comp. H. W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (1928) 48, 155, 172.

2 Véase H. B. Swete, citado por H. Watkin-Jones. *The Holy Spirit in the Mediaeval Church* (1922) 343; E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament* (1923) 244-5; comp. E. E. Aubrey, JTS 41 (1940) 7-8.

3 Véase Buchanan, *The Office and Work of the Holy Spirit* (1843) 87 y sigs., 203 y sigs., 243-4; 250 y sig.; G. Smeaton; *The Doctrine of the Holy Spirit* (1882, reimpreso en 1958) 47 y sigs., 140 y sigs.; 198 y sigs.; 208 y sigs.; A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (1900, reimpreso 1956) 182; 283-427; E. H. Palmer, *The Holy Spirit* (1958) 77 y sigs., 123 y sigs.; 145; también B. B. Warfield, *Miracles Yesterday and Today* (1918) 21 y sigs.

4 Comp. E. Brunner, *Truth as En counter* (ET 1964) 77-8.

5 Véase H. Watkin-Jones, *The Holy Spirit from Arminius to Wesley* (1929) 170-1; G. F. Muttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (1946) 23-4, 31-33; y comp. las afirmaciones recientes de B. Ramm, *The Witness of the Spirit* (1959) 64, y J. I. Packer, *"Fundamentalism" and the Word of God* (1958) 119. Véase también G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (1965) 72-95.

6 Véase A. R. Vidler, *Christian Belief* (1950) 56; y comp. L. Newbigin, *The Household of God* (1953) 91; L. M. Starkey, *The Work of the Holy Spirit: A Study in Wesleyan Theology* (1962) 143.

7 Comp. K. Barth, *Dis kirchliche Dogmatik* IV/4, quien abandona su anterior criterio "sacramental" de bautismo y, al igual que su hijo; define al bautismo cristiano como la decisión humana que corresponde a la actitud divina hacia el hombre y como la súplica del hombre a Dios la respuesta humana a la obra divina. Véase también pág. 115 del presente libro.

8 A. Oepke, *TDNT* I 540.

INDICE DE ABREVIATURAS

Arndt y Gingrich	W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (ET 1957)
AV	Versión Autorizada (King James) de la Biblia inglesa.
Bib. Sac.	*Bibliotheca Sacra*
Blass-Debrunner-Funk	F. Blass y A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (ET y ed. R. W. Funk, 1961).
BNT	*Baptism in the New Testament* — Simposio por A. George y otros (ET 1964) (originariamente un estudio especial aparecido en dos números de *Lumière et Vie,* 1956)
BNTE	*The Background of the New Testament and its Eschatology — Studies in Honour of C. H. Dodd* (ed. W. D. Davies y D. Daube, 1954)
BQ	*The Baptist Quarterly*
BZAW	Folleto en la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
ed.	Editor
EQ	*Evangelical Quarterly*
ET	Traducción inglesa
EvTh	*Evangelische Theologie*
ExpT	*Expository Times*
HNT	Handbuch zum Neuen Testament (Manual sobre el Nuevo Testamento)
IB	*The Interpreter's Bible*

ICC	Comentario Internacional de Crítica
JB	Biblia de Jerusalén
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Liddell y Scott	H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (corregido por H. S. Jones, 1940)
LXX	Versión griega de los Setenta
Moffatt	Comentario de Moffatt sobre el Nuevo Testamento (basado en la traducción del Nuevo Testamento de J. Moffatt)
Moulton y Milligan	J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (1930)
NEB	Nueva versión inglesa de la Biblia
NovTest	*Novum Testamentum*
NTD	Nuevo Testamento alemán
NTS	*New Testament Studies*
Peake	*Peake's Commentary on the Bible* (ed. M. Balck 1963)
RB	*Revue Biblique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957 y sigs.)
RSV	Versión clásica corregida
SJT	*Scottish Journal of Theology*
Strack-Billerbeck	H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (1922 y sigs.)
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament* (ET del *TWNT)* (traducido y editado por G. W. Bromiley 1964 y sigs.)
TEV	*Good News for Modern Man: The New Testament: Today's English Version*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TWBB	*A Theological Word Book of the Bible* (ed. A. Richardson 1950)
	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ed. G. Kittel; actualmente G. Friedrich, 1933 y sigs.)
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VocB	*Vocabulary of the Bible* (ed. J.-J. von Allmen, ET 1958)
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

I SAMUEL

II REYES

I CRONICAS

II CRONICAS

JOB

SALMOS

CANTAR DE LOS CANTARES

ISAIAS

JEREMIAS

EZEQUIEL

NUEVO TESTAMENTO

MARCOS

LUCAS

JUAN

HECHOS

ROMANOS

I CORINTIOS

II CORINTIOS

GALATAS

EFESIOS

FILIPENSES

COLOSENSES

I TESALONICENSES

II TESALONICENSES

I TIMOTEO

II TIMOTEO

TITO

HEBREOS

SANTIAGO

I PEDRO

II PEDRO

I JUAN

II JUAN

JUDAS

APOCALIPSIS

OTROS ESCRITOS JUDIOS Y CRISTIANOS PRIMITIVOS

II ESDRAS

SABIDURIA

ECLESIASTICO

JUBILEOS

I ENOC

TESTAMENTO DE JUDA

ORACULOS SIBILINOS

II BARUC

IV ESDRAS

SALMOS DE SALOMON

INDICE DE CITAS BIBLICAS

CONTENIDO

CUARTA PARTE

QUINTA PARTE